Inauguraldissertation

der philosophischen Fakultät Sekt. I der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht am 5. Dezember 1907.

Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva

von

Franz Bruckmüller.

München 1908.

Druck: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Akt.-Ges., München.

Inauguraldissertation

der philosophischen Fakultät Sekt. I der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht am 5. Dezember 1907.

Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva

von

Franz Bruckmüller.

ACAD LUDO BAT BIBL

München 1908.

Druck: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei, A.-G.

Genehmigt auf Antrag der Herren:

Freiherrn von Hertling und Lipps.

Seinem hochverehrten Lehrer

Exzellenz

Dr. Georg Freiherrn von Hertling

Reichsrat der Krone Bayern

in tiefster Dankbarkeit zugeeignet

vom Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548315_0131

Curriculum vitae.

Der Unterzeichnete ist geboren am 13. September 1874 zu Amberg (Oberpfalz). Er genoss seinen humanistischen Unterricht am Neuen Gymnasium in Regensburg. Seine weitere Ausbildung umfasste eine zweijährige Schulung in Rhetorik zu St. Andrä (Österreich) und ein dreijähriges Studium der peripatetischen Philosophie in Pressburg (Ungarn). Neben den philosophischen Fächern widmete er sich dann den theologischen Disziplinen an den Universitäten Innsbruck und München, sowie an dem Kgl. Lyzeum in Regensburg.

Franz Bruckmüller.

Benützte Bücher:

Albertus M.: Isagoge in libros de anima, 5 Bd. Paris 1890.
„ opera Bd. 9 und 33. Aug. Borgnet. Parisiis 1891.
Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 10. 1897.
Aristoteles: de anima libri III., von A. Torstrik. Berolini 1862.
„ de coelo et de generatione et corruptione von Prantl. Lipsiae 1881.
„ Ethica Nikomachia von F. Susemihl. Lipsiae 1887.
„ Metaphysica von W. Christ. Lipsiae 1886.
„ 5 B. von der Zeugung von Dr. Aubert u. Dr. Wimmer. Leipzig 1860.
„ 8 Bücher Physik von Prantl. Leipzig 1854.
Averroes: operum Aristotelis de anima Averrois Cordubensis in eandem Commentaria. Venedig 1560.
Baeumker: Die Impossibilien des Siger v. Brabant, philos. Streitschrift aus d. 13. J. in: Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. II. Bd. 6. H. Münster 1898.
Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893 in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittel. Bd. II. 1898.
Brentano: Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867.
Collectanea Friburg. fasc. VIII.: Siger de Brabant par P. Mandonnet O. P. Fribourg 1899.
L. Delisle: Le cabinet des manuscrits de la bibl. nat. Paris 1874. t. II.
Denifle-Chatelain: Chartularium Universitatis Parisiensis, Parisiis 1889. Bd. I u. II.
Denifle: Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885. I.
Ehrle: John Peckham über den Kampf des Augustinismus u. Aristotelism. in der 2. H. des 13. J. in: Zeitschr. f. kath. Theol. 1889.
„ Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte. V.
Gaston Paris: Revue politique et littéraire. III. ser. t. II. Paris 1881.
Hauréau: Histoire de la philos. scolastique. II. p. t. II.
„ Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nat. Paris. t. V. (1892) u. VI. (1893).
„ un des hérétiques condamnés à Paris en 1277 in: Journal des savants 1886.

G. Frh. von Hertling: Materie und Form. Bonn 1871.
Jahrbücher der Philologie u. Pädagogik. Bd. 81. 1860.
Le Clerc: Siger de Brabant, professeur aux écoles de la rue du Fouarre in: Histoire litt. de la France t. XXI. Paris 1847.
Martène et Durand: Thesaurus novus anecdotorum. Lutetiae Parisiorum 1717. t. V. col. 1812.
Pierre Dubois: de recuperatione terrae sanctae ed. Ch. V. Langlois. Paris 1891.
Ch. Potvin: Siger de Brabant in: Bulletins de l'académie royale de Bélgique II. ser. t. 45. Bruxelles 1878.
Quétif et Echard: scriptores ord. Praedicatorum. Bd. 1 u. 2. Paris 1719.
E. Renan: Averroès et l'Averroisme. Paris 1867. 3. Aufl.
Themistii librorum de anima paraphrasis von R. Heinze. Berolini 1899.
Thomas: Summa Theologica. Venedig 1755.
„ de unitate intellectus. opusc. 9. (Venedig 1754.)
„ de ente et essentia. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ de principiis naturae. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ de natura materiae. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ de principio individuationis. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ de praedicamentis. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ super Boëtium de Trinitate. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ de natura generis. Lugduni 1562, opusc. Th.
„ Contra gentes. 18. Bd. Venedig 1753.
„ quaestio unica de spiritibus creatis. op. 15. Bd. Venedig 1751.
„ quaestio unica de anima.
„ de angelis. Venedig 1754.
„ Commentarium in animam Aristotelis. Venedig 1562.
„ Quodlibeta. Bd. 17. Venedig 1753.
Fr. Überweg: Geschichte d. Phil. 1. u. 2. Bd. Berlin 1905.
Zeller: Lehre des Aristoteles von d. Ewigkeit des Geistes. 1882.

Einleitung.

IN dem 10. Gesang seines „Paradiso“ hat Dante dem geschlossenen Kranze seliger Gottesgelehrten einen Mann eingegliedert, den Thomas von Aquin, des Reigens Chorführer, in gross geführten Strichen also zeichnet:

„Und der, von dem dein Blick zu mir zurückkehrt,
ist eines Geistes Leuchte, dem in ernsten
Gedanken allzuspät das Sterben vorkam.
Das ew'ge Licht Sigers ist solches, der, einst
Vorlesung haltend in der Halmenstrasse,
Durch Schlüsse dartat manch' missfällige Wahrheit.
(Parad. X. 133—137.)

Von dieser Stelle ist die Forschung über Sigers Person ausgegangen. Die Angaben flossen spärlich. Sorgfältig prüfend wurde darum auch das bescheidenste gesammelt. Man war auf den Namen in verschiedenem Zusammenhange gestossen und fand sich bald einem Siger schlechthin, wie ihn Dante kennt, bald einem Siger mit dem Zunamen „von Courtrai“ oder „von Brabant“ gegenüber.

Der Biograph und Schüler des hl. Thomas, Tocco, erzählt von einem Siger, der mit Wilhelm von St.-Amour (1255) am Kampfe gegen die Bettelorden lebhaften Anteil genommen. Ganz ähnlich ist der Untergrund, von dem sich der „Siger“ Durantes in seinem „il fiore“ abhebt. Der Streit hat nach ihm mit einem für den Leidensgefährten Wilhelms traurigen Ausgange abgeschlossen. Durch eine Entscheidung des Kardinallegaten Simon de Brie von 1275 werden wir ebenfalls mit einem Siger bekannt gemacht.

In einem noch früheren Aktenstück desselben Legaten von 1266 hatte er von einem Siger von Brabant gesprochen. Pierre Dubois stellt sich uns in seiner um 1305 verfassten Schrift „de recuperatione terrae sanctae“ als begeisterten, ehemaligen Schüler eines Siger von Brabant vor.

Dagegen war Delisle auf eine Schenkungsurkunde gestossen, die von einem im Jahre 1341 verstorbenen Siger von Courtrai stammte. Diesen Namen fand man auch in Büchern der Nationalbibliothek in Paris eingezeichnet. Der Donator hatte ihn getragen. Wieder einem Siger, Dekan von Courtrai um 1258, war Kervyn de Lettenhove auf die Spur gekommen.

In der Pariser Nationalbibliothek hatte man ein Verzeichnis von Schriften entdeckt, von denen die eine einem Siger von Courtrai, zwei andere einem Siger von Brabant zugesprochen wurden. Ebenso weiss Echard neben einem Siger von Courtrai, Zeitgenossen des Thomas und Gefährten Roberts de Sorbone, zugleich von einem Siger von Brabant zu berichten, der wegen Verdachtes der Häresie von dem Inquisitor Frankreichs im Jahre 1277 gesucht wurde und Lehrer an der Pariser Hochschule war.

Endlich bergen der Schatz der Nationalbibliothek von Paris und die Bibliothek des Dominikanerkonventes in Wien 6 Schriften, die in den Manuskripten als Produkt eines Siger von Brabant ausdrücklich bezeichnet werden. Die zwei wichtigsten unter ihnen „de anima intellectiva“ und „de eternitate mundi“, liegen in doppelten Exemplaren auf. Die zwei Handschriften von der „anima intellectiva“ sind in der Pariser Nationalbibliothek, von dem Werkchen „de eternitate mundi“ besitzt die Pariser Nationalbibliothek und die Dominikanerbibliothek in Wien jede ein Exemplar.

Die Schriften betiteln sich also:

1. Impossibilia Sygeri de Brabancia (Paris, bibl. nat. lat. 16297 fol. 106; im Registrum auf fol. 262 angegeben als: item impossibilia sygeri de brabancia.)

2. Quedam determinatio Sygeri magni de Brabancia de eternitate mundi, si qua sit. (Dieser Titel nach dem am Ende des ms. stehenden Registrum aus d. 14. Jahrh.: bibl. nat. Paris. lat. 16 222. — Das nämliche Registrum weiss auch von einer „summa modorum significandi m. sygeri de brabancia", von der man nur den Titel kennt. — Das Werk „de eternitate mundi" ist in einem 2. Exemplar noch vorhanden: Paris, bibl. nat. lat. 16 297.)
3. Incipiunt questiones naturales ordinate a magistro Sygero de Brabancia. (Paris, bibl. nat. lat. 16 133 auf fol. 33.)
4. Incipiunt questiones de anima intellectiva ordinate a magistro Sygero de Brabancia. (Paris, bibl. nat. lat. 16 133. Das Werk beginnt auf fol. 58 mit dieser Überschrift. — Ein 2. Exemplar, Wien, Dominik.-Bibl. n. 120.)
5. Incipiunt questiones logicales ordinate a magistro Sigero de Brabancia. (Paris, bibl. nat. lat. 16 133 auf fol. 58.)
6. Questio determinata a magistro Sigero de Brabancia, utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente. (Wien, Dominik.-Bibl. n. 120. — Das Werk figuriert dort mit diesem Titel an 6. Stelle.)
7. Eine Sammlung nicht edierter Sophismen „magistri Segeri de Brabancia" in einer fragmentarischen Handschrift des Vatikanischen Archivs.

Die Impossibilia hatte Bäumker zum erstenmal im Jahre 1898 herausgegeben. (Cl. Bäumker: die Imposs. d. Siger v. Brab., in: Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. II. Bd. 6. H. Münster 1898.)

Die fünf übrigen, von der Sammlung an 7. Stelle also abgesehen, waren durch Mandonnet (P. Mandonnet: Siger de Brabant in: Collectanea friburgensia fasc. VIII. Fribourg [Suisse] 1899.) im Jahre 1899 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.

Dass Siger von Brabant der Autor dieser 6 Schriften sei, geben die Manuskripte deutlich zu erkennen. Bezüglich der Impossibilia hatte Bäumker die Ansicht verfochten, dass die Lösungen der erhobenen Schwierigkeiten nicht derselben Hand angehörten, von der die Einwürfe herrührten. Der Gelehrte hatte noch keine Einsicht nehmen können in die um ein Jahr später erschienenen, übrigen Werke Sigers, in denen sich die gleichen Anschauungen aufdrängen, von denen die solutiones der Impossibilia durchsetzt sind.

So viel sich nun auch nach den kümmerlichen, historischen Daten über Sigers Persönlichkeit mag festlegen lassen, ein zuverlässiges Urteil über Siger von Brabant und seine philosophische Richtung gestatten sie uns nicht. Sicheren Anhalt dazu werden wir nur aus den Schriften des Brabanter Gelehrten gewinnen. Entschieden die bedeutendste ist seine anima intellectiva. Von der klaren Sichtung des geschichtlichen Lebens, aus dem sie entstanden, von der Frage über die Zeit ihres Erscheinens, ob noch zu Lebzeiten oder erst nach dem Tode des Aquinaten, überhaupt von dem ganzen Kranz von Problemen, der sich um dies Werk schlingt, muss ich hier leider vorläufig Abstand nehmen. In den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rücke ausschliesslich und einzig die Schrift selbst, als deren Verfasser von den Dokumenten unzweifelhaft Siger von Brabant namhaft gemacht ist. Besonders auf dieses Werk hin wurde Siger von Mandonnet als Averroist gebrandmarkt. Während jedoch Mandonnet den Lehrer der Pariser Hochschule an die Spitze des averroistischen Heerbannes stellt, haben seltsamerweise die Forschungen Bäumkers ein gegenteiliges Resultat gezeitigt. In den Lösungen zu den impossibilia, deren teilweise Identität mit den aus Sigers Feder geflossenen quaestiones naturales Mandonnet zugeben muss, hat Bäumker in keiner Weise averroistische Züge entdecken können. Sie zeigten ihm nur einen treuen Anhänger der albertinischen Scholastik. Eine gründliche Durcharbeitung der anima intellectiva wird nun klärende Wirkung nach beiden Seiten bringen müssen.

Aber schon an sich ist es von hervorragend wissenschaftlichem Interesse, die Ideen Sigers vom denkenden Nus auf ihren Zusammenhang mit den herrschenden, philosophischen Strömungen zu prüfen.

Sigers quaestiones de anima intellectiva (Mandonnet: Siger de Brabant, Anhang, an. int. S. 87) kündigen sich in 10 Kapiteln an. Das 10. Kapitel hat aber Siger nicht mehr geschrieben. Er hat seine Arbeit so aufgefasst, dass er nicht selbst Ausgehecktes, sondern nur Ansichten bewährter Philosophen vortragen wollte. (Ebd. an. 87.) In Wirklichkeit hören wir ihn eigentlich nur von Aristoteles sprechen. Neben diesem wird noch am öftesten von ihm Themistius angerufen. Der Kommentator ist nur zweimal genannt, Moses Maimonides einmal.

Das Elaborat zerfällt in zwei Teile, in einen vorbereitenden und allgemeinen von der Psyche im allgemeinen, und in den hauptsächlichen und besonderen vom denkenden Nus. Der erste umfasst die zwei einleitenden Kapitel. Er setzt sich fast aus lauter wörtlichen Ausschnitten aus den Büchern de anima des Stagiriten zusammen. Den Kern des Ganzen behält aber der 2. Teil. Auf ihn musste denn auch naturgemäss von uns das Hauptgewicht gelegt werden.

Die Lehre von der Psyche im allgemeinen.

Der Begriffserklärung eines Gegenstandes hat dessen scharfe Umgrenzung voraufzugehen. Sichere Linien müssen das Feld kenntlich machen, soweit es noch der gedanklichen Zerlegung unterstellt sein soll, und von wo an es nicht mehr ihr zugehört. Siger beginnt daher mit deutlicher Fixierung dessen, was mit dem Worte „Seele“ von uns verbunden zu werden pflegt.

Ist ein Körper beseelt, so lebt er. Dem Grunde seiner Lebenstätigkeit geben wir den Namen „Seele“. (Mand. Anh. an. 88, 10.): „nomen animae debemus intelligere illud, quo corpus animatum vivit.“ Gerade nach dieser immanenten Betätigung ordnet Aristoteles die Körper. an. II. 1. 412. a. 13: *τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει.* Sie scheidet das Beseelte vom Seelenlosen. an. II. 2. 413. a. 21: *λέγομεν οὖν . . . διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν.* Siger verbindet beides und schreibt (M. A. an. 88, 11): „animatum enim ab inanimato distinguitur in vivendo, per hoc scilicet, quod corpus animatum vivit, inanimatum non vivit.“ Die Lebensakte zeichnen sich aus durch grosse Mannigfaltigkeit. In gedrängter Kürze zählt Aristoteles sie auf in an. II. 2. 413. a. 22: *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις.* Es ist die gleiche Stufenfolge, der wir bei Siger begegnen. (M. A. an. 88, 13): „vivere autem corporis animati dicimus nutriri, augeri, generare per decisionem seminis, sentire ut videre et audire, appetere, intelligere, moveri secundum locum, ex se non ab extrinseco. Unde quodcunque predictorum insit alicui corpori, ipsum vivere dicimus et animatum.“ Das alles sind seelische Vorgänge,

es sind Wirkungen eines im beseelten Körper liegenden Prinzips, das wir Seele heissen. (M. A. an. 88, 17.): „Et anima est, quae est predictorum principium et causa in corporibus animatis.“ Oder mit den eigenen Worten des Philosophen, an. II. 2. 413. b. 10: *νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχή . . .*; u. an. II. 2. 414 a. 12: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.* Freilich kann unter Leben auch das Sein der lebenden Wesen befasst werden. (M. A. an. 88, 23): „vivere viventibus est esse.“ Aber gebraucht auch der Stagirite den Ausdruck (an. II. 4. 415 b. 13): *τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν*, das Leben im gewöhnlichen und nächstliegenden Sinne sind ihm doch, ebenso wie Siger, die Lebensfunktionen geblieben.

Unverzüglich geht nun Siger auf die aristotelische Definition von der Psyche und ihre Begründung über. an. II. 1. 412. a. 27: *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Siger überträgt (M. A. an. 89, 2): „anima est actus, forma seu perfectio, primus corporis naturalis vivere potentis.“ Es ist richtig, die Form oder Entelechie wird von Aristoteles des öfteren mit einer Hinordnung auf die Tätigkeit als *ἐνεργεία* aufgefasst. Die erste Entelechie erscheint dann als erste Energie. Ist nun die Psyche erste Ursache der Lebensakte (an. II. 2. 414. a. 12), dann kann daraufhin füglich Siger (Ebd. an. 89, 11) der Psyche den Entelechiecharakter zusprechen. Was sollte auch anders für sie übrig bleiben? Sie ist nicht das zusammengesetzte Ganze. Der Philosoph sagt ja: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν* (an. 414. a. 12); sie ist also nicht das, was lebt. Sie ist auch nicht der Körper. an. II. 1. 412. a. 16: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή.* Und drei Dinge kannte nur der Stagirite. an. II. 1. 412. a. 6: *λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.* Wir müssen darum dem Lehrer von Paris zu-

stimmen: „relinquitur ergo per dictum, quod sit actus et forma corporis.“ (Ebd. an. 89, 16) Der Psyche musste die Aufgabe der Form zufallen. Thomas gelangt zum gleichen Resultat durch den nämlichen Beweisgang. Comment. in an. (Rom 1570) S. 16 K: „Sic igitur cum sit triplex substantia, sc. compositum, materia et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam, neque est materia, quae est corpus subiectum vitae, relinquitur . . ., quod anima sit substantia sicut forma vel species talis corporis . . .“

Unter dem „*σῶμα*“ der Definition möchte Siger die „*ὕλη*“ verstehen. (M. A. an. 89, 18 u. 22): „ita quod animam esse actum corporis est eam esse actum materiae corporalis.“ Es erweckt den Anschein, als ob Aristoteles auch selbst nicht anders gedacht hätte. Denn er lässt sich über das „*σῶμα*“ also aus (an. II. 1. 412. a. 17): *οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.* Aber seine Definition nennt die Psyche *ἐντελέχεια σώματος.* Und dazu bemerkt Themistius de an. *Γ.* (S. 42. n. 32. Berlin 1899): *τοῦ ζῶντος οἶν ἤδη καὶ τοῦ οὕτω ζῆν δυναμένου ὡς ἐντελέχεια πρώτη ἡ ψυχή, τούτου δὲ ἦν τὸ σύνθετον καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, ὅπερ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ζῶον· τὰ γὰρ εἴδη γίνεται μὲν ἐν τῇ ὕλῃ, οὐκ ἔστι δὲ εἴδη τῆς ὕλης, ἀλλὰ τοῦ συνθέτου* Gegen die Auffassung des Themistius kehrt sich Siger. (M. A. an. 89, 18): „Cum forma sit diffinienda per suam materiam, non per substantiam compositam, ut dicit Themistius.“ Thomas hat der Denkweise des Themistius den Vorzug gegeben. Comment. in an. S. 16 J: „Non ergo sic est intelligendum, quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum, sed quia ab anima est et quod sit et quod corpus sit et quod sit corpus vivum.“

Die Psyche als schlichte Entelechie würde noch zu vielen Möglichkeiten freien Spielraum lassen. Nicht bloss die Betätigung, auch eine vorhandene Tauglichkeit zu ihr verdient in den Augen Sigers zur Entelechie geprägt zu

werden. (M. A. an. 89, 23.) Nun ist die Seele Perfection des beseelten Körpers im Schlafe ebensowohl wie im wachen Zustande. (Ebd. an. 89, 25.) Im Schlafe ist aber eine ganze Reihe von Lebensfunktionen ausgeschaltet. Ist darum die Psyche Entelechie, dann werden wir sie uns nicht als Tätigkeit, sondern eher als eine gewisse Tüchtigkeit dazu vorstellen müssen. (Ebd. an. 89, 28.) Die Entelechie als Tüchtigkeit oder habitus verhält sich indessen zur Entelechie als Wirksamkeit wie das zugrunde Liegende zum Begründeten, wie das frühere zum späteren. Siger hält dafür, dass dieser Erwägung von Aristoteles in seiner Definition der Psyche durch die nähere Bestimmung zur „ersten Entelechie" Ausdruck gegeben wurde. (Ebd. an. 90, 5.) Die ganze Überlegung ist von Siger ohne viele Veränderung aus Aristoteles herübergenommen. Man prüfe nur an. II. 1. 412. a. 21: *τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Dazu macht Siger allerdings noch eine Unterscheidung, auf die von Aristoteles und seinen Kommentatoren hier nicht hingewiesen wurde. Er teilt erworbene Tüchtigkeit von angeborener. Die erstere gehe nicht sämtlichen Akten voraus, wie die letztere, sondern werde von ähnlich gearteten hervorgerufen, wie es jene sind, die aus ihr das Entstehen haben. (Ebd. an. 90, 9.) Die Natur der Psyche dürfe man nun mehr mit angeborener, als mit erworbener Fertigkeit zusammenbringen. (Ebd. an. 90, 12.) Dem lässt Siger eine Bemerkung folgen, die in Themistius ihren Urheber hat. Während die Psyche als Prinzip des sensitiv-intellektiven Lebens und der Selbstbewegung durchaus nicht das Bild einer stets wirkenden Fertigkeit gewähre, erschienen im vegetativen Teile Wirksamkeit und Fertigkeit völlig von einander untrennbar. Ebd. an. 90, 14: „Et est attendendum, quod licet

anima secundum potentiam eius sentiendi, intelligendi et movendi inveniatur esse actus corporis in habitu sive in operatione, tamen anima vegetativa, cuius opus est uti alimento, semper invenitur esse actus corporis secundum postremam perfectionem, cum semper operetur in sompno et in vigilia.“ Damit geht parallel Themistius de an. *Γ*. S. 41. n. 14 (Berolini 1899): *ἀλλ' ἐκεῖνό γε ἐπισκεπτέον· ὅταν γὰρ προσθῶμεν τῇ ἐντελεχείᾳ τὴν πρώτην, μήποτε τὴν μὲν ἄλλην ψυχὴν ὁ λόγος περιλαμβάνῃ, τὴν θρεπτικὴν δὲ οὐκέτι· ἐπ' ἐκείνης γὰρ οὐ χωρίζεται ἡ ἕξις τῆς ἐνεργείας. ἢ ὅπου μὲν ἡ ἐνέργεια, πάντως καὶ ἡ ἕξις, ... ὅπου δὲ ἡ ἕξις, οὐ πάντως καὶ ἡ ἐνέργεια, ὥστε ὁ πρώτην ἐντελέχειαν ὁριζόμενος τὴν ψυχὴν ἁπάσας τὰς δυνάμεις περιλαμβάνει. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις τῶν μὲν ἡ ἕξις ἐστὶ μόνη, τῆς θρεπτικῆς δὲ μετὰ τῆς ἕξεως ἡ ἐνέργεια.*

Die Psyche ist also Entelechie, sie ist erste Entelechie und zwar erste Entelechie des Körpers. Aber auch den Körper hat Aristoteles in zweifacher Weise näher bestimmt. Siger will zunächst Aufklärung schaffen, warum das „*σῶμα*“ der Definition durch das „*φυσικόν*“ eingeengt worden. Das lasse uns den Substanzcharakter der Psyche ins Bewusstsein treten. (Ebd. an. 90, 19—29). Man müsse aber den Körper, wie er der Verarbeitung durch die Kunst vorausgehe, auseinanderhalten vom Körper, zu dem er unter dem Einfluss der Kunst geworden ist. Die Form, welche der Körper von der Kunst empfängt, erwirbt er zu seiner Natur hinzu. Neben ihr, ja vor ihr besitzt er bereits eine Form, die ihn zu dieser Natur bestimmt. Mit dem Verluste der Kunstform büsst er nicht das mindeste ein in seiner Natur. Es bleibt ihm darnach der Name und die Definition, die er vorher hatte. (Ebd. an. 90, 23.) Eine Form, durch die nur eine Veränderung an der Natur, nicht die Natur selbst zustande kommt, ist nicht erste Form, sie setzt eine andere voraus. Das aristotelische Beispiel von der Beilform bringt das recht deutlich zur Veranschaulichung. (Ebd. an. 90, 25.) Entfernt man aber vom Körper die Psyche, so nimmt man ihm seine Natur. Definition und Name schwindet. Nun wird die Form,

von der das *σῶμα φυσικὸν* seine *φύσις* hat, notwendig die Signatur eines Ersten tragen. Sie ist nicht hinzukommendes oder accidentelles Sein, sie ist Substanz. Die Psyche wird also Substanz sein müssen. (Ebd. an 90, 29.) Der Umschlag in der Bedeutung des Wortes *σῶμα* bei Siger ist bemerkenswert. Vorher hat es für *ὕλη* gegolten, jetzt nimmt es Siger kurzerhand für das durch die Form konstituierte Ganze. Am Paradigma vom Beile hatte wirklich der Stagirite den Sigerschen Grundgedanken durchgeführt, freilich in etwas anderer Form. an. II. 1. 412. b. g: *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης γὰρ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως. νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς· οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.*

Die Erklärung des Aquinaten hält sich in der Nähe der von Siger gegebenen. Comment. in an. lib. II. S. 16. F: „... corporum quaedam sunt corpora physica i. e. naturalia, quaedam non naturalia, sed artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia. ... forma autem, quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam, quae est naturalis.“ Ebenso S. 16 G.

Nun kann sich nicht jede Kunst eines jeden Instrumentes für ihre Zwecke bedienen. Es lässt sich nicht mit dem Beile schreiben, mit der Feder sägen. (Ebd. an. 90, 33.) „Nunc autem anima utitur corpore ad sua opera, et est ut ars insita.“ (Ebd. an. 91, 2.) Aristoteles hatte sich ausgedrückt (an. I. 3. 407 b. 25): *δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.* Der von der Psyche für ihre Tätigkeit aufgenommene Körper wird also eine gewisse

Veranlagung für seine Bestimmung mitbringen müssen. Und eben diese Beschaffenheit komme in der Definition durch den Zusatz „*δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*“ zu ihrem Rechte. (Ebd. an. 91, 5.) Sie werde von Aristoteles in der organischen Struktur des Körpers gesehen. (Ebd. an. 91, 27.) Allerdings hatte sich der Stagirite so selbst interpretiert. an. II. 1. 412. a. 27: *διὸ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Würde ich bloss auf das „*σῶμα δυνάμει ζωὴν ἔχον*“ Rücksicht nehmen und nicht bedenken, dass die Psyche zugleich Entelechie des Körpers sein muss, wenn es das *σῶμα* der Definition sein soll, dann wären die Anforderungen der Psyche an ihre materielle Unterlage auch vom Samen erfüllt. Aber der Same ist nur im Vermögen, die Seele zu haben, der Körper der Definition aber hat sie. (Ebd. an. 91, 15.) Siger wiederholt nur des Stagiriten eigene Worte; an. II. 1. 412b. 25: *ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον. τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα.* Ebenso aber gäbe sich der einer Täuschung hin, welcher vermeinte, bei der Herausstellung des Seelenbegriffs ein jedes Eingehen auf die Beschaffenheit des dazu gehörigen Körpers vernachlässigen zu können. Ebd. an. 91, 7: „Et ideo male determinaverunt de anima nihil dicentes de susceptibili corpore, ac si quaelibet anima quodlibet corpus posset ingredi secundum pictagoricas fabulas. Nunc autem non est ita.“ Zweimal rügt Aristoteles das Verfehlte eines solchen Beginnens. an. I. 3. 407 b. 20: *οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθέν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.* Und wieder an. II. 2. 414. a. 21: *καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.* Er fährt dann fort: *οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ*

πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχειά τίς ἐστι καὶ λόγος τοῦ δύναμιν ἔχοντος εἶναι τοιούτου, φανερὸν ἐκ τούτων. Siger übersetzt (Ebd. an. 91, 13): „Et hoc rationabiliter: quia forma non est nisi in propria materia; anima autem est corporis forma, ut visum est." Averroes hatte diese Tatsache an einem Beispiele klar gemacht (Averr. Arist[is] libri oes cum Averr. comment[is] Venetiis 1550. 6. Bd. S. 119, 53): „Et hoc quod dicit, est manifestum in speciebus valde, membra enim leonis non differunt a membris cervi, nisi propter diversitatem animae cervi ab anima leonis et si esset possibile, ut anima leonis existeret in corpore cervi, tunc natura otiose ageret." Das Beispiel haben sich Siger und Albert (de an. libr. II. tr. 1. 5. Bd. Paris 1890) angeeignet. Der erstere (Ebd. an. 91, 11) bietet es uns also: „Immo secundum differentiam animarum oportet esse et corporum susceptibilium differenciam, ita ut non differant membra leonis a membris cervi, nisi quia differt anima ab anima."

Siger schliesst dann die aristotelische Lehre von der Psyche im allgemeinen mit dem Hinweis, dass sich die Einheit von Seele und Leib ohne ein vermittelndes Drittes aus dem Gesagten von selbst ergebe. (Ebd. an. 9[r], 7) Sie stünden ja beide zu einander in der Wechselbeziehung von Form und Materie. Die Form sei aber der Seinsgrund für die Hyle: *τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή.* (an. II. 4. 415 b. 12.) Darum sagt auch der Stagirite (an. II. 1. 412 b. 6): *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ὕλη. τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.*

Nach diesen Erörterungen vorbereitender Natur nimmt Siger seine eigentliche Aufgabe in Angriff. Aristoteles' Lehre vom Nus rückt nun in den Vordergrund unseres geistigen Gesichtsfeldes.

Averroes und Siger über die Einzigkeit des Nus.

Für die folgenden Untersuchungen möge dieses als Norm gelten. Man hat geglaubt, Siger sei unter Averroes' Einfluss zu seiner Vorstellung von der anima intellectiva gekommen. Ich werde zeigen, dass er sie ganz unabhängig von jenem erworben hat. Nur an einem Punkte, nämlich dort, wo Siger die Notwendigkeit einer Wiedervereinigung der von diesem Körper getrennten Seele mit einem anderen behauptet, ist eine Berührung mit dem Araber versucht worden, aber sie ist misslungen (Siger an. 105, 21). Sonst arbeitet Siger vollkommen frei von ihm den aristotelischen Gedanken heraus, einzig und allein im Zusammenhang mit Aristoteles und der Scholastik. Die Ansichten Sigers von dem Verstande differieren daher auch ganz wesentlich von denen des Averroes. In den vier wichtigsten Punkten gehen sie auseinander:

1. Bezüglich der Einzigkeit des Intellektes, den Averroes universell, Siger individuell fasst. Die Beweise von beiden Seiten zeigen darum auch nicht die mindeste Ähnlichkeit.
2. In bezug auf den spezifischen Unterschied des Menschen vom Tiere, den Siger in den geistigen Intellekt, Averroes in den sogenannten intellectus passibilis der vergänglich ist, verlegt. (Dagegen Thomas contra gentes. lib. II. c. 60.)
3. In der Art der Vereinheitlichung zwischen Intellekt und beseelten Körper, die bei Siger unmittelbar und mit dem beseelten Körper, und bei Averroes nur durch Zwischenglieder und mit dem Phantasma geschieht. (Dagegen Thomas contra gentes. cap. 71.)

4. In der Dauer der unio mit dem bestimmten Individuum, welche Averroes an die Existenz des Phantasma heftet und die darum mit dem Vergehen des Phantasma nach ihm unterbrochen wird, während sie für Siger so lange ungestört anhält als der beseelte Körper existiert.

ad 1) Averroes hält an der aristotelischen Anschauung vom intellectus materialis fest, dass er dem Erkennen nach an sich alles in Möglichkeit ist. Er kann nicht dem Akte nach das sein, was er aufnimmt, sonst würde er sich selbst aufnehmen. Averroïs comment. 160. b: „. . . ista substantia recipit omnes formas materiales . . .; omne recipiens aliquid necesse est, ut sit denudatum a natura recepti et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie. Si enim recipiens esset de natura recepti, tunc res reciperet se et tunc movens esset motum.“ — Ferner ebd. 162. b. 40. 163. a. 63. Aber um ihn scharf von der Materie, die auch blosse Möglichkeit, aber von anderer Art ist, abzuheben, macht er ihn zu einer Wirklichkeit, die jeder Individualität bar ist. Jedenfalls drückt er sich so aus und von Thomas (de ente et essentia S. 273, comm. in an. III. 45. b., de spir. creat. a. 9. S. 339 und de unit. intell. S. 264) und von Renan wurde er so verstanden.

Indem Averroes nämlich dem intellectus materialis die Materie gegenüberstellt (160. b.), behauptet er vor allem, dass das Aufnehmen des ersteren sich von dem der Materie dadurch unterscheide, dass es ein Denken, ein intelligere sei. Ebd. 159. b. 60: „non habet de intentione passionis nisi hoc tantum, quod recipit formam, quam comprehendit.“ — 160. a. 50.: „necesse est, ut sit non mixtus, ut comprehendat omnia, et recipiat ea.“ — 161. a. 60.: „et denudare eas, nihil aliud est nisi facere eas intellectas in actu, postquam erat in potentia, quemadmodum comprehendere eas nihil aliud est, quam recipere eas.“ — 170. a. 10. (de an. III.): „intelligere autem nihil est aliud, quam recipere has intentiones.“ — 178. b. 50: „intellectus . . . duas habeat actiones, . . . quarum una

est de genere passionis et illa quidem est ipsum intelligere " Wenn aber das recipere das intelligere ist, dann wird das, was verstanden wird, das sein, was aufgenommen wird. Wird also das universale gedacht, so heisst das, es sei aufgenommen. Diese Auffassung ist von Bedeutung für das folgende. Averroes fährt weiter. Das unmittelbare Objekt des Denkens sei nun aber nicht das intelligibile in potentia, sondern das intelligibile in actu. Als solches habe man indessen nicht das Einzelne, das Individuum, sondern das Allgemeine anzusprechen. Das ist nach Averroes der erste, hervorstechendste Unterschied zwischen Intellekt und Materie, dass jener das Universale, diese das Individuelle aufnehme. Nach der Natur des Aufgenommenen wird sich nun der Charakter der aufnehmenden Potenz richten müssen. Die Materie ist nur für Individuelles Substrat, weil sie selbst nicht ohne Individualität ist, und das Aufnehmen des Intellektes ist nur darum Verstehen, weil es ein der Individualität entkleidendes Aufnehmen ist. Deswegen muss das denkende Subjekt eine Wirklichkeit ohne Individualität sein, weil sonst das Aufgenommene nicht ohne Individualität wäre. Und damit ist der Beweis für die Einzigkeit des Intellektes fertig. Das Universale ist eben ein einziges. Alle denken das Nämliche. Keine andere Begründung finden wir bei ihm für seine sonderbare Vorstellung. de an. III. 160. b. 40.: „Et si haec est definitio ipsius intellectus materialis, sequitur ergo intellectum ipsum differre inquantum ab ipsa materia prima atque distingui, juxta Aristotelis sententiam. Primo quidem, propterea, quia intellectus est in potentia ad omnes conceptus formarum universalium materialium. Sed materia prima est in potentia ad omnes has formas sensibiles. Secundo vero, quia intellectus materialis dignoscit formas, quas recipit, sed ipsa materia prima nihil dignoscit vel apprehendit. Causa autem, ob quam haec natura dignoscit atque discernit, materia vero prima nihil cognoscit vel discernit, est quidem, quia prima materia recipit formas diversas singulares atque individuas, intellectus vero universales recipit formas. Hinc colligi potest, hanc

naturam nihil singulare vel individuum esse, tum corpus, tum etiam aliquam potentiam in corpore. Cum, si id fieri posset, tunc reciperet formas, quatenus sunt singulares diversae atque individuae formae, ergo, quae in eo existunt, fuissent utique potentia intelligibiles; et sic non dignosceret, neque distingueret naturas formarum, quatenus sunt formae . . .; necessarium ergo est, hanc naturam, quae intellectus nominatur, recipere ipsas formas modo quidem diverso ab illo, quo istae materiae recipiunt illas formas, quas recipiunt . . . Et idcirco non oportet, ipsum esse ex genere illarum materiarum, quibus materia prima continetur seu terminatur, neque ut sit ipsamet materia prima; nam, si ita res haberet, tunc eius generis esset eas recipere, quoniam diversitas naturae rei receptae facit diversitatem in natura recipientis." Ebenso 162. a. 20.

Darum ist ihm auch der Verstand Potenz einfachhin, nicht veränderliche Potenz, nicht Potenz von Gegensätzen; der Veränderung unterworfen ist nur die individuelle Potenz und diese ist entweder rein oder gemischt, d. h. entweder Körper oder Form des Körpers. Die Veränderlichkeit würde somit den Intellekt zur Materie herabdrücken. (160. a). Wie er betont, dass das Aufnehmen des Intellektes ein Aufnehmen schlechtweg sei, ebenso stark schärft er ein, dass die Aufnahme durch die Materie das Aufnehmen eines Singularen sei. (ebd. 168. b. und 173. a). Er setzt aber Materie und deren Form mit etwas Individuellem identisch (z. B. 160. a. 1—10; 161. a. 10.). Sobald das Aufgenommene individuell würde, würde das Aufnehmen aufhören ein Denken zu sein, da ja das Individuelle nur intelligibel der Potenz nach ist, das Aufnehmen aber nur dann Denken ist, wenn das Aufgenommene intelligibel dem Akte nach ist. Das Aufgenommene wird jedoch individuell sein müssen, wenn das Aufnehmende individuell ist, ebenso wie das Aufnehmende nicht individuell sein kann, wenn das Aufgenommene allgemein ist.

Averroes beruft sich für seine Ansicht auf Theophrast und Themistius, 161. a.: „Et hoc idem induxit Theophrastum

et Themistium et plures expositores ad opinandum, quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis, omne enim generabile et corruptibile est hoc; sed iam demonstratum est, quod ipse non est hoc neque forma in corpore."

Damit haben beide freilich Recht, dass alles Erzeugte und Vergehende einzeln ist. Gilt die Voraussetzung, dass der Intellekt nicht einzeln ist, dann ist er weder erzeugbar noch vergänglich. Er wird also, wenn dennoch wirklich, ewig sein müssen. Das sagt auch Averroes: 165. a. 50.: „opinandum est, quod in anima sunt tres partes intellectus. Quarum una est intellectus recipiens. Secunda autem est efficiens. Tertia autem factum. Et duae istarum trium sunt aeterna, agens et recipiens, tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna autem alio modo." Ebenso 170. a. 5.

Wäre der intellectus materialis einzeln, sagt er an einer anderen Stelle, dann würde er zur forma imaginativa, zum Phantasma, das ja einzeln ist. Gerade dieser Schluss ist sehr bezeichnend. Warum könnte er denn statt dessen nicht intellectus speculativus oder intellectus agens sein? Alle drei Intellekte gelten ihm eben als nicht individuiert. Also kann es allein der vierte noch übrige Intellekt sein, der intellectus passibilis. 164. a. 30.: „Si enim posuerimus, quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget, ut sit aliquid hoc, aut corpus, aut virtus in corpore. Et cum fuerit aliquid hoc, erit intentio intellecta in potentia, intentio autem intellecta in potentia est subiectum movens intellectum recipientem non subiectum motum. Si igitur subiectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget, ut res recipiet seipsam, ut diximus, quod est impossibile. Et etiam, si concesserimus ipsam recipere seipsam, contingeret, ut reciperet se ut divisa, et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus: aut nulla differentia erit inter esse formae extra animam et in anima. Haec enim materia individualis non recipit formas nisi has

et individuales, et hoc est unum eorum, quae attestantur, Aristotelem opinari, quod iste intellectus non est intentio individualis.“ Er spricht aber vom intellectus materialis Wäre dieser identisch mit dem Phantasma, so würde, weil das Phantasma als das Intelligible der Potenz nach den materiellen Verstand zum Akt durch den intellectus agens zu bewegen hat, der materielle Verstand sich selbst bewegen, oder sich selbst aufnehmen, noch mehr, er wäre einzeln, wie es das Phantasma ist. (Ebenso 170. a. 60.).

In dieser Auffassung begreifen wir, wie er in einem vollständig anderen Sinne das verfängliche Wort im Munde führen konnte „universalia nullum habent esse extra animam.“ Bei ihm hatten sie eben ein reales, physisches Sein in der Seele, als deren Form im übertragenen Sinne.

Obwohl er nun, wie wir sehen, vom Intellekt die Individualität leugnet, ihm aber doch eine Wirklichkeit zuspricht, nennt er ihn trotzdem — und darin liegt gerade die Verwegenheit, dass er die Worte belässt und ihnen einen anderen Sinn unterschiebt (Brentano, Psychol. des Arist. S. 16. Anm. 44) — unus numero, eins der Zahl nach, ohne ihn darum als singularis oder als Individuum gelten zu lassen. Niemals nennt er den Verstand individuiert oder singulär, immer nur unus numero, ein Ausdruck, der auch auf das Universale seine Anwendung findet. Man vergleiche einmal de an. III. 165. a. mit destr. destr. 349. b. De an. III. 165. a.: „Ex hoc dicto nos possumus opinari, intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis possumusque adhuc ex hoc existimare, humanam speciem esse aeternam.“ Er sagt nicht „unum individuum in cunctis individuis“. Mit dem „unicum« ist nur die Vielheit von Wirklichkeiten geleugnet, keine Individualität zugebilligt, wie sofort zu ersehen ist. Destr. destr. 349. b.: „Scientiae sunt aeternae non generabiles nec corruptibiles nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . ., quoniam intellectui nihil est individuitatis.“ Den Ausdruck „unus numero“ gebraucht er zweimal vom Intellekt. (de an. III. 163. b. u.

164. a.). Nachdem er immer und immer wieder verneint hat, der Intellekt sei ein aliquid hoc, hat das in seiner Denkweise nichts anderes zu bedeuten, als: es könne zwar von einer Art viele Individuen geben, aber die Art z. B. des Pferdes ist nicht eine Vielheit von Arten, sie kann nur eine einzige der Zahl nach sein. Gebe ich ihr nun eine Wirklichkeit, ohne ihr eine Individualität zuzuerkennen, dann existiert sie sowohl als Art wie als Wirklichkeit als der Zahl nach eine, ohne einzeln oder ein Individuum zu sein. Der Intellekt besitzt nun eine einzige Wirklichkeit, aber keine Individualität, eben darum, weil er im Vermögen ist, Vieles zu werden, nicht dadurch, dass er mit einem Vielen identisch würde der Sache nach, sondern nur dadurch, dass seine Wirklichkeit mit anderen verbunden wird. Das ist die grosse Verschiedenheit zwischen Averroes und Siger, dass Averroes die Einzigkeit des Intellektes mit der Freiheit von Individualität für gegeben hält, diese aber aus der Universalität des Denkaktes erschliesst, während dem Gelehrten von Brabant umgekehrt gerade daraus, dass der Intellekt durch sich selbst Individualität sei, die Unmöglichkeit seiner Vervielfachung aufgeht.

Averroes hebt in einfacher Weise die Schwierigkeit, dass kein Universale wirklich existieren könne, allein als Universale. Indem er den materiellen Intellekt ebenso wie den tätigen und den aktuell denkenden immer mit der menschlichen Art in irgend einem ihrer Individuen verbunden sein lässt, existieren sie ja in der Tat nie ohne ein Individuum, also nie allein als Universale. (ebd. 166. b. 10.) Aber eine derartige Vereinheitlichung entfernt nicht die tatsächliche Existenz eines Universale, es bleibt ja von seinem Subjekte, dem Phantasma, der Sache nach verschieden.

In diesem ersten Punkte lassen sich Siger und Averroes in keiner Weise zur Deckung bringen. Für Siger ist der separierte Verstand individuell. (Siger an. 7. Kap.) Die Gedankenentwicklung, die ihn zu diesem Schlusse führt, ist auch nicht im entferntesten averroistischen Ideen verwandt. Es sind, wie sich zeigen wird, ausgesprochen thomistisch-

albertinische Beweise, die er für die Einzigkeit der Form, wenn sie nicht Entelechie des Körpers ist, vorbringt. Er operiert nicht mit Gedanken des Averroes, sondern mit Gründen, auf die hin die damaligen Scholastiker, Thomas an der Spitze, für eine forma separata die Einzigkeit verlangten.

ad 2) In bedeutenden Abstand bringt sich Siger von Averroes, wenn er trotz der realen Trennung der anima intellectiva von dem die Materie beseelenden Prinzip in diesem abgelösten Teil den spezifischen Unterschied des Menschen sucht. Siger de an. III. S. 98, 20: „homo est homo per intellectum, nec tamen propter hoc oportet, alteram partem huius compositi uniri alteri parti ut figura cerae unitur.“ — Siger versteht unter Intellekt immer die geistige Seele. — Das tut Averroes nicht. Für ihn liegt die Verschiedenheit des Menschen vom Tiere im intellectus passibilis. 171. b. 40.: „Et per istum intellectum, quem vocat Aristoteles passibilem, diversantur homines in quatuor virtutibus dictis in Topicis . . . Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus. Et si non, tunc necesse esset, ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset eodem modo.“ Unter den intellectus passibilis begreift er die virtus cogitativa; 171. a. 39: „Et intendebat hic per intellectum passibilem formas imaginationis, secundum quod in eas agit virtus cogitativa, propria homini.“ Er ist eine materielle Kraft. 174. b. 20.: „Et iam diximus, quod virtus cogitativa non est intellectus materialis neque intellectus, qui est in actu, sed est virtus particularis materialis.“ Von ihr wird neben Phantasie und sensiblem Gedächtnis eine der Abstraktion vorausgehende und sie vorbereitende Tätigkeit auf das Phantasiebild ausgeübt. 167 b: „Imaginativa autem et cogitativa et rememorativa non sunt nisi in loco virtutis sensibilis et omnes juvant se ad repraesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, id est, comprehendat eam.“ Der leidende Verstand ist vergänglich und für das Zustandekommen der Gedanken unumgänglich gefordert. So hält

Averroes mit Aristoteles. 165. b. 54: „Intellectus autem passivus est corruptibilis et absque hoc (sc. homo) nihil intelligit.“

ad 3) Wie verbindet aber Averroes seinen materiellen Verstand mit dem Menschen, wenn er den Menschen nicht konstituieren soll? Nicht mit dem ganzen Menschen tritt er in Fühlung, sondern mit etwas von ihm, mit dem Phantasma, und auch mit diesem kommt er nicht unmittelbar in Berührung, sondern durch den Denkakt oder durch das von ihm aufgenommene intelligibile in actu, welches im materiellen Intellekt und dem Phantasma, wie in einem doppelten Subjekte ruhen soll. Von diesen ist das eine, das Phantasma, vergänglich, das andere aber, der materielle Verstand, ewig. de an. III. 164. b: „Dicamus ergo nos, manifestum esse, ipsum hominem non esse actu intelligentem nisi propterea, quod copulatur cum eo intellectus in actu . . . Et cum iam probatum fuerit, quod intellectus non potest copulari cum omnibus individuis, ut numeretur ad eorum numerationem per eam partem, quae se habet ad eum ut forma, videlicet per intellectum materialem, relinquitur, ut copuletur ipse intellectus nobis omnibus hominibus per copulationem conceptuum seu intentionum intelligibilium nobiscum, quae quidem sunt ipsi conceptus imaginati seu intentiones imaginatae; hoc est per illam partem ipsarum, quae in nobis existit, quae quodam pactu se habet ut forma.“

Bei Siger ist nun, wie wir sehen werden, die Verknüpfung des Intellektes mit den übrigen Teilen des Menschen eine unmittelbare. (Siger an. 98, 19 das ganze 3. Kapitel.) Es schiebt sich nichts zwischen beseelten Körper und Verstand, wie dort zwischen Phantasma und Intellekt. Darauf, dass beide wie Teile des nämlichen Menschen, nicht wie der Mensch und etwas ausser ihm Stehendes zueinander in Beziehung treten, ist schon im zweiten Punkte hingewiesen worden.

ad 4) Nachdem Siger das Band um Verstand und beseelten Körper geschlungen, durch welches die intellektive Seele, ohne ein den Körper beseelendes dadurch zu werden,

doch Teil der ganzen Seele und des Menschen bleibt, lässt er es nie mehr lösen, solange nicht der beseelte Körper zerfällt. Hierin ist er geführt von Aristoteles (Siger de an. 6. Kap.). Es wird nicht aufgehoben, wenn ein Phantasma vergeht, und neuerdings hergestellt, wenn ein anderes entsteht. Auf Grund dieser Wechseltätigkeit zwischen Phantasma und Denkakt und für die Möglichkeit der menschlich-geistigen Tätigkeit überhaupt fordert zwar Siger, wie es auch Thomas nur in strengerer Weise will, den Zusammenschluss von Verstand und dem phantasmenbildenden Prinzip, aber ihm ist nicht, wie dem Averroes, diese Wechseltätigkeit selbst das Bindemittel, welches Verstand und Individuum zusammenhält. Für Averroes ist derjenige, welcher nur der Potenz nach denkt, auch mit dem Intellekt nur der Möglichkeit nach verbunden. Es ist eben nach ihm der Intellekt gerade durch den Denkakt dem Phantasma und auf diesem Wege dem Menschen angeschlossen. an. III. 164. b.: „Et ideo cum dicimus puerum esse intelligentem potentia, potest utique dupliciter intelligi. Uno quidem modo, quod formae imaginatae, quae in eo existunt, sint intelligibiles potentia. Alio vero modo potest intelligi, videlicet quod intellectus materialis, qui est aptus recipere iutelligibile ipsum ipsius formae imaginatae, est utique recipiens potentia et copulatus nobis potentia.“ Das Kind ist also ohne Verstand, wie nach Averroes jeder, der nicht aktuell denkt, aber dennoch Mensch. Das Nämliche, wie vom materiellen Verstande gilt von der Verbindung mit dem tätigen Intellekt. (ebd. 180. a. 30.) Die Art und Weise seiner Vereinigung mit uns, dass er als Form des Intelligibilen dem Akte nach zugleich mit jenem vom materiellen Intellekt aufgenommen wird, kann ich, weil für unsere Sache belanglos, übergehen. Nicht anders urteilt Averroes über das Intelligible im Akte und dessen Union mit uns. 179. b. 48—61.

Siger will hier bei Averroes die richtige Fortbildung des aristotelischen Gedankens finden. (Siger an. 6. Kapitel.) Aristoteles ist sicher für die Trennungsmöglichkeit des Nus

von diesem bestimmten Körper, sagt aber nichts von einer sofortigen Wiedervereinigung desselben mit einem anderen für den Fall, dass wirklich einmal die Trennung vollzogen wird. Siger glaubt nichtsdestoweniger auf Grund der vom Stagiriten betonten Abhängigkeit der Eigentätigkeit des Nus vom Phantasma notwendig eine Reunion desselben mit einem Körper annehmen zu müssen. Er ist der Meinung, in diesem Punkte sich an der Seite des Averroes zu befinden. (Siger an. 105, 21.) Aber er täuscht sich vollständig. Siger ist im Irrtum, wenn er dem Averroes zuschreibt, er habe sich für die Verbindung des Verstandes mit jedem beseelten menschlichen Körper und für deren Dauer während der ganzen Zeit des Bestehens nicht eines Phantasmas, sondern des betreffenden Körpers, ausgesprochen. Siger schreibt (M. A. an. 105, 21.): „Dicendum est secundum expositionem Commentatoris et forte intencionem Aristotelis secundum predicta, quod anima separatur a corpore ita quod manet, licet non sit eius actus, tamen nec penitus a corpore separatur, eo quod etsi non sit huius corporis corrupti actus, tamen est alterius corporis actus, cum secundum intentionem philosophi species humana sit eterna, sicut et perfectio eius, quae est anima intellectiva.“ So spricht Averroes nirgends. Sein Gedanke ist vielmehr dieser: 171. a. 1.: „Intellectus enim, qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei v. g. non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quando que non, nisi in respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale: nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile. . . . Intellectus, qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, sed fuerit acceptus simpliciter, et in respectu cuiuslibet individui, tunc non invenitur aliquando intelligens, et aliquando non, sed semper invenitur intelligens etc.“ Averroes' oberster Satz ist also der, dass die Verbindung des Verstandes mit dem Menschen nur dann ge-

geben ist, wenn ein Denken vorliegt. Ausserdem ist, wie das Denken nur der Möglichkeit nach noch vorhanden ist, auch die Union nur noch der Möglichkeit nach da. Zugleich aber leugnet er dennoch, dass je einmal der Verstand ohne Denken sein könne. Es kann ja das Universale nie allein, ohne Individuum existieren. Der Verstand ist also immer mit der menschlichen Art in irgendeinem Individuum durch die niemals vollständig fehlenden Phantasmen vereinigt, aber nicht immer das bestimmte Individuum mit dem Verstande. Phantasmen wird es immer geben, solange die Art existiert, wenn auch dasselbe Individuum nicht immer Phantasmen besitzt. So wird zwar die Vereinigung des Verstandes mit dem einzelnen Individuum nicht eine beständige, sondern eine wechselnde sein, aber die mit der Art wird keine Unterbrechung leiden. Der einzelne Mensch wird deswegen, wie er nicht immer verbunden ist, also auch nicht immer denkend sein, aber sowohl von der menschlichen Art, wie vom Verstande selbst ist in dieser Voraussetzung das Prädikat „denkend" untrennbar.

Unter der Zugrundelegung der von Aristoteles über die geistige Seele entwickelten Gedanken musste sich für jeden Anhänger der Anschauungen eines Thomas die Einzigkeit des menschlichen Geistes ergeben. Es hiess entweder, wie Thomas es tat, ohne natürlich es gelten lassen zu wollen, den Stagiriten verlassen oder zu diesem Schritte sich entschliessen. In diese Bahnen hätte die albertinische Schule bei der Auslegung des Aristoteles, vorausgesetzt, dass sie alles Gewaltsame vermeiden wollte, eingelenkt, auch wenn es niemals einen Averroes gegeben hätte. Wir sehen auch tatsächlich das bei Siger zutreffen. Er entwickelt, ohne jede Zuhilfenahme des Averroes, nur treu der albertinisch-thomistischen Vorstellung und treu dem Stagiriten die Einzigkeit des Nus heraus und kommt infolgedessen auch zu einer von Averroes ganz und gar abweichenden Fassung. Ein Zusammenhang mit Averroes findet sich in der anima intellectiva des Siger nirgends. Dort, wo ihn Siger selbst konstruieren will, im 6. Kapitel, ist er kläglich gescheitert.

Die Lehre vom Nus (νοῦς).

Erst mit dem 3. Kapitel der anima intellectiva setzt eigentlich das Thema ein, welches sich Siger gestellt hat. Er strebt nach Klarheit über die Ansicht des Stagiriten von dem denkenden Nus und es wird sich zeigen müssen, ob sich dem Nus noch die Linien der im 2. Kapitel gegebenen Seelendefinition einzeichnen lassen.

In drei Thesen werden wir die Sigerschen Ideen aufteilen können:

1. Der intellektive Seelenteil ist nach Aristoteles nicht in die Materie versenkt, real unterschieden vom sensitiven Prinzip und nur in gewissem Sinne vom Körper untrennbar.
2. Ist er das, dann wird er vom Standpunkt der thomistischen Schule aus, auf dem Siger steht, als einzig in seiner Art angesprochen werden müssen; Aristoteles hat sich mit dieser Frage nicht ausdrücklich beschäftigt. Seine Schriften enthalten aber diese Lehre mit genügender Deutlichkeit.
3. Als eine die Materie übersteigende Substanz sei die intellektive Seele in aristotelischem Sinne unvergänglich und ewig auch der Vergangenheit zu, aber trotzdem verursacht.

I.

Der erste Teil umgreift das 3., 8. und 6. Kapitel der Sigerschen Psychologie. Siger behauptet mit aller Entschiedenheit gegen Thomas und Albert, dass Aristoteles eine reale Scheidung zwischen sensitiv-vegetativem und intellektivem Seelenteil vorgenommen habe. Das sensitive Lebensprinzip im Menschen sei der Sache nach identisch mit dem vegetativen. Nur dieses gelte dem Stagiriten als Entelechie des

Körpers, in keiner Weise aber der intellektive Lebensgrund. Nichtsdestoweniger stellten sich beide bei Aristoteles als Teile derselben menschlichen Seele dar, in der intellektiven Seele habe man den spezifischen Unterschied des Menschen vom Tiere zu erblicken. Die Definition von der Seele lasse sich freilich nicht mehr für die zwei so verschiedenen Teile in gleichem Sinne anwenden. Wohl aber habe Aristoteles an einer Verbindung beider Seelenteile mit dem Körper festgehalten; doch unterscheide sich die Union des sensitiv-vegetativen Prinzips mit dem Körper von der des intellektiven mit dem beseelten Leibe ebenso, wie die Vereinigung von Entelechie und Hyle von dem Zusammen zwischen Schiffer und Schiff. Für eine Trennungsmöglichkeit des Geistes vom Körper schlechtweg sei Aristoteles nicht eingetreten. Siger stützt sich dabei fortwährend auf den aristotelischen Text. Ich werde leichterer Übersicht wegen den ersten Teil in drei Abschnitte zerlegen:

A) Zuerst finde eine Behandlung das intellektive Prinzip als immaterielle Lebenskraft und die reale Trennung zwischen sensitiv-vegetativer Seele und intellektivem Lebensteil bei Siger und Aristoteles.

B) Daran schliesse sich das Verhältnis, in welchem der menschliche Geist zur ganzen Seele und zum Menschen nach Aristoteles dem Brabanter Gelehrten zu stehen scheint. Zugleich soll erörtert werden, wie sich Geist und aristotelische Definition von der Seele bei Siger zu einander stellen.

C) Schliesslich werden wir uns noch die Frage beantworten, warum der Nus mit dem beseelten Körper verbunden ist, und ob und wie Siger den Stagiriten sich den Geist verbunden mit dem beseelten Körper und trennbar vom Leibe denken liess.

Stetig werden wir dabei den Aquinaten berücksichtigen, der in diesem Punkte von Siger angegriffen wurde, und erwägen, wer von beiden dem aristotelischen Gedanken näher gekommen und wer von ihm abgewichen ist.

A) Der Nus ohne Formcharakter. Seine reale Trennung von dem übrigen Seelenteil.

1. Vier Merkmale zeichnen bei Aristoteles die Entelechie im eigentlichen Sinne aus: das Aufgènommenwerden von der Hyle, ihre Untrennbarkeit von derselben, das Abgeben des Seinsgrundes für die Materie, und ihr Werden in der Materie. Alle diese Eigenschaften hängen aufs engste miteinander zusammen und es genügt das Fehlen einer einzigen nachzuweisen, um den gänzlichen Mangel des eigentlichen Entelechiecharakters darzutun. Auf die zwei ersten Kennzeichen weist Aristoteles z. B. in an. II. 2. 414. a. 19 hin: *καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.* Weil also die Psyche zum Körper gehört, darum, sagt das „*γὰρ*", ist sie nicht ohne den Körper, darum verlangt Aristoteles durch das „*διὰ τοῦτο*", dass sie im Körper sei. Das folgende „*δέχεσθαι*" gibt zu verstehen, dass dieses „Insein" nicht als ein Sein innerhalb eines Ortes, wie der Kern in der Schale, sondern als ein Aufgenommensein vom Körper aufgefasst werden müsse. Von dem *εἶδος* und der *μορφὴ* sagt er an. 414. a. 9, dass sie sei *οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ*, ähnlich an. 414. a. 11. Dass die Form auch Seinsgrund sei, zeigt an. II. 4. 415 b. 11: *καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσιν τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή.* Das Sein der Körperform ist Seinsgrund, eben weil sie Form eines anderen ist, nie Sein schlechthin, sondern immer ein an den Körper mitgeteiltes Sein, immer ein vom Körper aufgenommenes Sein. Wenn daher die Form nicht sein kann, ohne aufgenommen zu sein, so kann sie nicht sein, ohne ihr Sein der Hyle mitzuteilen. Aristoteles sagt aus-

drücklich, die Form sei untrennbar von dem, dessen Form sie ist. Könnte sie nun sein, ohne mitgeteilt und aufgenommen zu sein, dann existierte sie ja getrennt von dem, dessen Form sie ist. Nicht minder bestimmt wird das Werden in der Materie für die Form gefordert. an. II. 2. 414. a. 25: *ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.* Das Werden hat eben immer dem Sein zu entsprechen; kann also die Form nicht sein, ohne im Körper zu sein, so kann sie auch nicht werden, ohne im Körper zu werden. Das Werden der Form geht also der Zeit nach nicht dem Aufgenommenwerden der Form durch die Hyle und der Hingabe des Seins von seiten der Form an die Materie voraus, sondern tritt zugleich mit jenen Momenten auf, gerade so wie das Sein der Form nicht über die Zeitdauer des Überlassenbleibens dieses Seins an den Stoff und des Aufgenommenseins der Form von der Hyle sich hinauserstreckt.

Siger macht daher aufmerksam, dass der Intellekt nach dem Philosophen trennbar vom Körper sei, also könne er ihn unmöglich als Entelechie im eigentlichen Sinne angesehen haben. (Siger an. 93, 18, Anhang bei Mandonnet: Siger de Brabant, Collect. Friburg. fasc. VIII.): „Innuit philosophus in II° de anima, quod intellectus, cum sit separabilis a corpore, quod non est actus corporis, aut si est actus corporis, quod est actus eius ut nauta navis, hoc est quod est perfectio corporis, in esse tamen suo a corpore separatus, licet in operando unitus, ut nauta navi.“ So hatte nun Aristoteles nicht geschrieben. Aber der Sinn des Stagiriten ist durchaus erfasst In de an. II. 1. 413. a. 4 heisst es: *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.* „*χωριστὸς*“ ist das Verbaladjektiv auf „*τος*“ von „*χωρίζομαι*“, es hat teils die Bedeutung des Partizipiums Perfekti Passivi,

teils die der Möglichkeit, kann also mit separatus und separabilis gegeben werden. Wie es übrigens Aristoteles verstand, macht an. 414 a. 19 klar, die es mit „*μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι*“ wiedergibt. Wäre überdies die Seele trennbar vom Körper, dann würde sie getrennt von ihm existieren. Deutlich ist demnach hier zu erkennen gegeben, dass die Seelenteile, welche Entelechie des Körpers sind, vom Körper nicht trennbar sind, und zwar — das *γὰρ* nach *ἐνίων* ist wohl zu beachten — deswegen nicht trennbar, weil Entelechie des Körpers, ferner dass es Seelenteile gäbe, die vom Körper losgelöst werden können, aber *διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας*, also nur darum, weil sie eben nicht Entelechie desselben sind. Die Untrennbarkeit folgt deshalb der Entelechie wie ihr Schatten und es ist für ihr Sein nicht gleichgültig, ob sie in oder ausser dem Körper sei, sondern wenn sie ist, ist sie notwendig im Körper. Sie hat nie ein Sein, das einmal Nicht-Sein des Körpers sein könnte. Ihr Sein ist darum Insein, ist ein „*μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι*“. Vom Verstande sagt er hier nichts, aber Siger durfte den Intellekt für einen Seelenteil halten. Denn an. III. 4. 429. a. 10 geschieht das vom Stagiriten: *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς, ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ.* Siger schliesst weiter richtig, Aristoteles habe den Intellekt als der Trennung vom Körper fähig hingestellt, also kann er nicht Körperform sein. Aristoteles sagt auch wirklich an. II. 2. 413. b. 25: *ἔοικε* (sc. *ὁ νοῦς*) *ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* Das „*ἐνδέχεται χωρίζεσθαι*“ besagt, dass die Trennung eintreten kann, aber nicht, dass sie besteht. Und an. III. 5. 430 a. 22 schreibt er wieder vom Verstande „*χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*“. Das Partizip des Aoristes *χωρισθεὶς* sagt ebenfalls das Eintreten einer noch nicht erfolgten Trennung an. Darum konnte Siger ruhig den Intellekt, weil er trennbar vom Leibe ist, unter jene Seelenteile rechnen, die nur deshalb aus der Verbindung mit dem Körper scheiden können, weil sie nicht im Verhältnis

der Entelechie zu ihm stehen. Bezüglich eben dieser Seelenteile nun, welche nicht Körperform im eigentlichen Sinne sind, fügt Aristoteles bei, dass es noch nicht ausgemacht ist, ob hinsichtlich ihrer die Seele so Entelechie des Körpers sei, wie der Schiffer vom Schiffe. Der Schiffer ist vom Schiffe trennbar; nenne ich ihn Entelechie des Schiffes, so ist es keineswegs mehr die gleiche Art der Körperform, wie sie an den ersteren untrennbaren Seelenteilen zutage tritt. Aristoteles kennt also eine Entelechie im uneigentlichen Sinne und das ist von Wichtigkeit für das folgende. Der Stagirite stellt es als sicheres Ergebnis auf, dass es Seelenteile gebe, die nicht Entelechie im eigentlichen Sinne und darum trennbar seien. Unsicher noch gilt es ihm, ob eben diese Teile nicht doch Entelechie im uneigentlichen Sinne sein könnten oder ob sie weder als Entelechie im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne aufgeführt werden dürften. Wenn also Siger sagt „intellectus non est actus corporis aut si est actus corporis, quod est actus eius ut nauta navis" deutet er vollständig richtig den aristotelischen Gedanken, der darauf abzielt, festzustellen, dass der Intellekt, wenn er schon Akt des Körpers genannt werden dürfe, nur im uneigentlichen Sinne dies Prädikat erhalte. Ganz das gleiche begegnet uns später wieder, wenn Siger schreibt (Siger, an. 97, 23): „Unde Philosophus in II° de anima dicit, quod animam secundum quasdam partes nihil prohibet separari a corpore, quia nullius corporis sunt actus aut sunt actus sicut nauta navis. Ubi Themistius dicit, quod intellectus sic se habere videtur." Siger gibt nicht das Sätzchen mit „*ἔτι δὲ ἄδηλον* etc.", aber es ist ganz und gar im Geiste des Aristoteles gesprochen, der nur einigen Seelenteilen den Entelechiecharakter im eigentlichen Sinne in bestimmter Weise abspricht, und es ebenso wie Siger offen lässt, ob sie Entelechie im uneigentlichen Sinne oder gar nicht Entelechie seien. Themistius aber wird von Siger zutreffend angezogen. Dort lesen wir (Themistius, de anima S. 43. III. Buch. 21): *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ ὅλη, εἴπερ ὅλη εἶδος τοιοῦτον,*

οἷον ην καὶ τὸ σχῆμα τοῦ σιδήρου, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ μερῶν τοῦ σώματος ἔνια μέρη τῆς ψυχῆς προφανῶς ἐντελέχεια καὶ τελειότης, ὥσπερ ἡ ὄψις τοῦ ὀφθαλμοῦ. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐδὲν κωλύει τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς δύνασθαι καὶ χωρίζεσθαι τοῦ σώματος, ὅσα μήτε ὅλου τοῦ σώματος μήτε μερῶν τινῶν τοιαύτη ἐστὶν ἐντελέχεια, ὡς τὸ σχῆμα καὶ ἡ μορφή. οὕτω δὲ καὶ ὁ νοῦς ἔχειν δοκεῖ. Wenn nun Aristoteles die Entelechie im eigentlichen Sinne für untrennbar vom Körper erklärt, so meint er nicht, dass sie überhaupt nicht getrennt werden könnte von der Hyle; nach ihm bewegt sich ja das Werden in Gegensätzen, die einander vom selben Substrate verdrängen und ablösen (Metaph. 1069. b. 3.) Das „οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος“ in an. 413. a. 4 hat er darum in an. 414 a. 19 mit „μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι“ aufgelöst. Er ist also nur gegen eine Trennungsmöglichkeit, der zufolge die Entelechie ein Sein ohne Körper fortführte. Ihr Getrenntwerden ist ihr Zurücksinken ins Nichts. Was trennbar ist, beharrt im Sein ebensowohl nach der Trennung wie vor derselben. Siger bleibt also in dem aristotelischen Ideengange, wenn er argumentiert (Ebd. an. 93, 30): „Sed cum separatur forma materialis a materia, cessat, eius ratio essendi, ut ex predictis apparet. Nulla igitur forma, cuius separatio a materia non est sua corruptio, est materialis. Sed separatio animae intellectivae a corpore et materia non est eius corruptio. Ergo non habet esse unitum ad materiam.“ Mit anderen Worten, was Körperform ist und das eigene Sein der Hyle mitteilt, dessen Existenz ist davon nicht abtrennbar; was also unabhängig und geschieden vom Körper existiert oder existieren kann, ist nicht Körperform und gibt verbunden mit dem Körper demselben nicht das Sein. (Ebenso Siger, an. 94, 5.) Nach Aristoteles eignet es ja der Entelechie, den Seinsgrund für die Hyle zu bilden. Finden sich nun in der nämlichen Seele Teile, die sich verhalten wie Entelechie und der Materie nicht innewohnende Substanz, und hat der Intellekt für ein im Sein von der Materie unabhängiges Prinzip genommen zu werden, dann ist er real verschieden von den

anderen Seelenteilen, denen die Natur der Entelechie zukommt, mögen sie nun heissen wie immer. Denn von dem nämlichen Subjekt kann nicht zugleich nach derselben Rücksicht das nämliche Prädikat und dessen Gegenteil ausgesagt werden. Sowohl was Siger im 3 Kapitel seiner anima zu beweisen unternimmt, dass der Intellekt nicht Entelechie des Körpers sei, als sein Schluss im 8. Kapitel, dass die geistige Seele sich tatsächlich verschieden von den anderen Seelenteilen zeige, ist darum im Stagiriten begründet.

Bedeutend biegt davon ab die Anschauung, von der Thomas will, dass sie den Worten des Philosophen zugrunde liege. Sein ganzer Kommentar geht von dem Glauben aus, dass sich über vier psychologische Kardinalpunkte Aristoteles in seiner anima nicht viel mehr als nur nebenher oder besser überhaupt nicht auf Auseinandersetzungen eingelassen, sondern sie einfach von Anfang an als über jeden Zweifel erhaben festgehalten und vorausgesetzt habe. Bezüglich dieser vier psychologischen Grundfragen denkt Thomas an gar keine Differenzen zwischen sich und Aristoteles. Diese vier Grundthesen gelten ihm als gemeinsamer Boden für seine und des Stagiriten Erörterungen. Von ihnen aus wird die Erklärung des Aristoteles versucht. Sie lauten:

1. Das gesamte Lebensprinzip im Menschen ist einfach.
2. Es ist in seiner ganzen Ausdehnung Körperform.
3. Nichtsdestoweniger ist es trennbar vom Körper.
4. Unter Seelenteilen seien die der Seele inhärierenden Potenzen verstanden.

Man wird vergeblich den Kommentar des Aquinaten durchsuchen, im Glauben, Aufklärendes über diese vier Punkte zu finden. Man wird ihn enttäuscht wieder beiseitelegen, wenn man sich aus eigener Lektüre der aristotelischen Seelenlehre die Meinung gebildet hatte, es sei dem Stagiriten vor allem auch um Lösung wenigstens der drei ersteren Probleme zu tun gewesen. Thomas aber ist sich sicher — das verrät jedes Blatt seines Kommentars —, dass Aristoteles über sie als selbstverständliche Wahrheiten kein besonderes Wort ver-

loren habe. Der Interpretation des Aquinaten gelten sie als fixe Punkte, auf die der Stagirite nur gelegentlich verwiesen, die er sich aber nicht eigentlich zur Erörterung gestellt hatte. Dementsprechend haben sie auch in der Erklärung des englischen Lehrers eine untergeordnete Stellung; sie treten zurück, nur selten fliesst eine Bemerkung ein, die sie betrifft, und die ersehen lässt, dass sie als Axiome festliegen. Im Vordergrund des Interesses standen dem Stagiriten nach Thomas die Potenzen oder Seelenvermögen. Was er über die Substanz der Seele habe sagen wollen, wäre nach dem Vorgehen des Aquinaten so ziemlich mit der kurzen Definition von der Seele erschöpft und abgetan. Gibt sich für Aristoteles Gelegenheit, von der ganzen Seele und ihren Teilen zu sprechen, so bezieht das Thomas entweder auf die Potenzen oder auf Seelen in verschiedenen Subjekten. Das letztere wird uns besonders klar vor Augen treten, wenn wir die Stelle würdigen, an der Aristoteles behauptet, dass nicht die ganze Seele übrig bleibe. Das „*ἄνευ σώματος*“ wie das „*οὐκ ἄνευ σώματος*“ wird durchweg von Thomas mit „organlos“ bzw. „organbegabt“ gegeben, eben weil in ihm gar kein Zweifel wach wurde, dass sich die Diskussion drehen könnte nicht um accidentelle Potenzen, und ob sie organfrei, sondern um die substanzielle Seele und ob sie in alleweg Körperform wäre.

Mit Thomas teilt diese Meinung Albert der Grosse. Die Untersuchung wird sich nun bald mehr mit dem einen, bald mehr mit dem anderen Punkte zu beschäftigen haben. Für unsere Stelle ist gerade der vierte von besonderem Belange. Er gibt bei Thomas und Albert der aristotelischen Psychologie ein vollständig verändertes Bild. Wo Aristoteles von Seelenteilen und deren Trennung spricht, wie z. B. an unserer Stelle, werden von dem Aquinaten die Teile nicht innerhalb der Seelensubstanz angenommen, sondern ausserhalb derselben angesetzt. Es wird das inhärierende Kraftvermögen geteilt. Für Thomas bietet darum an. 413. a. 4. keine Schwierigkeit. Inwieweit die Seele Körperform sei oder nicht, das wird nach ihm hier gar nicht gefragt. Mit Beziehung auf an. 414.

a. 12: „ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως“ hatte er in „de unit. intell.“ (19. Bd.) S. 248 geschrieben: „anima est primum, quo intelligimus. Fuit ergo sententia Aristotelis, quod illud, quo intelligimus sit forma corporis physici.“ Er übersieht, dass Aristoteles auch eine quasi-Entelechie kannte, von der er gerade an unserer Stelle spricht. Thomas macht sich einstweilen wegen der hier vorgetragenen Untrennbarkeit der Seele vom Leibe keine Sorgen. Dass Aristoteles für Seelenteile den Entelechiecharakter beansprucht und ihn anderen aberkennt, löst sich ihm leicht. Es gebe eben Vermögen, die ein Organ haben, und andere, die keines besitzen. Seine Auslegung ist folgende (Com. in an. S. 80.): „. . . ostensum est, quod anima est actus totius corporis et partes sunt actus partium.“ — S. 69 erklärt er ausdrücklich: „non ergo anima habet partes.“ Dass er ihr solche hier wieder zuspricht, kommt davon, weil er dort substanzielle und hier accidentelle versteht. — „Actus autem et forma non separantur ab eo, cuius est actus vel forma: manifestum est, quod anima non potest separari a corpore vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est, aliquo modo habere partes. Manifestum est enim, quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est, quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet, animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his, quae sunt circa intellectum. Et quia Plato ponebat, quod anima est actus corporis non sicut forma, sed sicut motor, subjungit, quod hoc nondum est manifestum, si anima sic sit actus corporis, sicut nauta est actus navis, sc. ut motor tantum.“ Das letztere ist ganz und gar unrichtig. Darnach wäre mit der schon zweimal (an. 412. a. 27 und 412. b. 5.) festgesetzten Definition der Seele es von Aristoteles offen gelassen worden, ob sie Entelechie nur als motor oder auch als Form wäre, und Thomas hätte zu Unrecht aus dem obigen Satze an an. 414 a. 12. gefolgert, dass die intellektive Seele Körperform wäre. Das Ausschlaggebende aber ist, dass

der Schiffer vom Schiffe trennbar ist, Aristoteles aber unmittelbar vorher ausgesagt hatte, die Seele sei untrennbar vom Leibe. Er konnte also nicht haben sagen wollen, dass er den Entelechiecharakter einstweilen nur auf das Verhältnis zwischen Schiffer und Schiff festgelegt haben möchte, ohne zu bestimmen, ob für die Seele eine noch strengere und engere Beziehung zum Körper aufgestellt werden müsse oder nicht. In „de unit. intell." (opsc. 9. Bd. 19. S. 247.) bemerkt er zur selbigen Stelle: „aliud est enim animam esse actum corporis et aliud partem eius esse corporis actum." Dass er unter den partes animae die Seelenvermögen versteht, lässt sich fortwährend in seinem Kommentar zur anima des Aristoteles verfolgen. Dass er sie aber für der Sache nach von der Seelensubstanz verschiedene Accidentien hält, tritt klar aus seinen anderen Schriften hervor. Er ist ja überall der Überzeugung, in den Spuren des Philosophen zu wandeln. So erklärt er (de spirit. creat. a. 11. S. 350.): „Impossibile est, quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. . . . apparet ex potentiarum differentia: quarum quaedam sunt quarundam partium corporis actus . . ., quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas, quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia." Ebenso q. un. de an. a. 12. S. 406. Die sonderbare Weise, etwas, was gar nicht die Substanz konstituiert, sondern nur ihr inhäriert, als Teil dieser Substanz zu bezeichnen, rechtfertigt Thomas in seiner q. un. de an. S. 407.: „potentiae animae non sunt partes essentiales animae, quasi constituentes essentiam eius, sed partes potentiales, quia virtus animae distinguitur per huiusmodi potentias." Aber es scheint unbegreiflich, was dann für die Seele selbst noch übrig ist, wenn sie nicht mehr ihre Kraft selbst ist, weil sie doch nichts anderes als Kraftprinzip ist.

Durchweg der gleichen Ansicht huldigt Albert (de an. lib. II. tr. 1. S. 210. 5. Bd.): „Et ideo particulares potestates non sunt partes essentialiter componentes animam,

sed potius quae determinant totam suam potestatem ad opera vitae distributam per potentias.“ Auch er verteidigt, dass die Vermögen nur Zuständlichkeiten der Seele seien und ihre Mehrzahl deren Einfachheit nicht im Wege stehe. S. 198.: „cum partes animae sint naturales potestates eius ab ipsa fluentes.“ Dann S. 212, S. 349.

Beide, Thomas und Albert, sind schon fest überzeugt von der Einfachheit der Seelensubstanz an die Erklärung des Aristoteles herangetreten. Sie bemühen sich auch nicht, die Einfachheit unumstösslich nachzuweisen. Sie gilt als vorausgesetzt. Spricht also Aristoteles trotzdem von Seelenteilen, dann liegen sie ihnen und nach ihrer Meinung auch dem Philosophen nicht innerhalb der Substanz der Seele, sondern ausserhalb derselben. Albert äussert sich einmal kurz (5. Bd. lib. de an. S. 120.): „Haec autem non est sententia Aristotelis et Peripateticorum (sc. in corpore humano plures esse species animarum), sed potius quod anima hominis una sit substantia et subjecto, et habet pluralitatem in viribus et potestatibus sive potentiis suis.“ Damit will er nicht bloss ausschliessen eine Vielzahl von Seelen im selben Menschen, sondern auch dass die eine Seele mehrere substanzielle Teile habe. Thomas aber nimmt einmal obenhin darauf Bezug. Aristoteles macht nämlich am Schluss des 1. Buches seiner Seelenlehre die Bemerkung (an. I. 5. 411. b. 15.): *εἰ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ πᾶν τὸ σῶμα συνέχει, προσήκει καὶ τῶν μορίων ἕκαστον συνέχειν τι τοῦ σώματος. τοῦτο δ' ἔοικεν ἀδυνάτῳ· ποῖον γὰρ μόριον ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει, χαλεπὸν καὶ πλάσαι.* Dazu Thomas in seinem Kommentar zur Seelenlehre (S. 69.): „quia si diversae partes animae sunt in diversis partibus corporis, sequitur, quod cuilibet operationi animae sit determinata pars corporis seu organum corporale. Sed hoc est impossibile, quia intellectus non habet determinatam partem seu organum in corpore. Non igitur anima habet diversas partes, sicut ipsi dicunt.“ Thomas hat unterlassen, den Beisatz anzufügen „die den ganzen Körper zusammenhalten.“ Nur soweit reicht der Schluss des Stagiriten. Auf die gleiche Stelle hatte

Siger in seinen quaestiones naturales (M. A. S. 58, 31), wo er für die Einfachheit der Körperform eintritt, hingedeutet: „Et predictam rationem de forma, quae est anima, facit philosophus fine primi de anima: quia si vegetativum, quo aliquid est corpus vivens, et sensitivum, quo aliquid est animale, essent diversae partes animae, arguit Aristoteles, quod tertium oporteret esse uniens ista, et quod illud magis esset anima.“ Was Aristoteles hier leugnet, ist ein dreifaches: 1. Dass die ganze Seele den ganzen Körper zusammenhält. Denn dann würde folgen, dass jeder Seelenteil einen anderen Körperteil zusammenhalte; das ist aber unmöglich wegen des Nus. 2. Dass das den Körper zusammenhaltende eine Mehrheit von Seelenteilen sei. 3. Dass der Nus einen Körperteil zusammenhalten könne. Denn er wüsste nicht welchen und wie. Dass hier Aristoteles von substanziellen Konstitutivelementen spreche, gibt auch Thomas zu. Darum sagt er: „non igitur anima habet diversas partes.“ Aber dann hätte Thomas vor allem im Auge behalten müssen, dass hier vom Nus in Abrede gestellt wird, dass er überhaupt Körperliches zusammenhalten könne. Kann er nicht einmal einen Körperteil Zusammenhalten, dann noch weniger den ganzen Körper. Und ist das Organ ein Körperteil und kann der Nus nicht einmal in zusammenhaltende Beziehung zu diesem treten, dann ist es ein Unding, den Nus zwar als organlos hinzustellen, ihn aber den ganzen Körper zusammenhalten zu lassen. Das würde er aber, wenn er mit dem sensitiv-vegetativen Prinzip nach Thomas von Aristoteles identisch gemacht und zur Körperform würde. Denn das steht fest, nur dadurch kann ein Prinzip den Körper oder einen Teil desselben zusammenhalten, dass es dessen Form wird. Ausserdem ist hier von dem Zusammenhalten die Rede, welches die Form wirkt. Mit seiner Behauptung also, dass der Nus nicht etwas einen Körperteil Zusammenhaltendes sein könne, hat Aristoteles erklärt, dass er nicht Körperform sein könne. Zugleich hat er dargetan, dass das den Körper Zusammenhaltende nicht eine Mehrheit von Prinzipien, sondern nur ein einziges sei. Er sagt ja: dann würden verschiedene

Seelenteile verschiedene Körperteile zusammenhalten, das sei aber unmöglich. Er hat aber nicht entschieden, ob diese eine Körperform die ganze Seele oder Seelenteil sei. Weil er aber ablehnt, dass die ganze Seele den ganzen Körper zusammenhält, scheint er, wenn er etwas entscheiden wollte, dahin zu neigen, dass das den Körper zusammenhaltende Prinzip sich nicht bloss als eine Einheit und als Körperform, sondern auch als ein Teil der ganzen Seele ausweise. Was also hier Aristoteles aufstellt, dass die Seele, soweit sie den Körper zusammenhalte und Körperform sei, zwar einfach, aber noch nicht das ganze Prinzip, sondern nur ein Teil der ganzen Seele sei, nimmt, wie das 8. Kapitel bei Siger zeigt, auch Siger an. Siger an. 113, 14.: „sensitivum autem, quod non est sine vegetativo, unius est substantiae cum vegetativo." Ebenso an. 113, 27. Nicht aber gibt Siger zu, dass nach Aristoteles die gesamte Seele im Menschen einfach sei, ebensowenig als dass sie in ihrer Gesamtheit Körperform sei. Das könnte er nur dann folgern, wenn das den Körper Zusammenhaltende und die gesamte Seele sich zu einander verhalten würden, nicht wie der Teil zum Ganzen, sondern wie Ganzes zum Ganzen. Aber nach Aristoteles scheidet der Intellekt als ein den Körper Zusammenhaltendes vollständig aus. Aristoteles hat also hier die Einfachheit der Körperform, nicht aber die Einfachheit des gesamten Lebensprinzips gelehrt. Es ist darum ein Irrtum, wenn Thomas daraus einfachhin ableitet: „non ergo anima habet diversas partes." Er hätte sagen müssen: die Seele, soweit sie Körperform ist. Das ist sie aber nicht immer ganz, sie kann es vielmehr nur zum Teile sein.

Bei Thomas und Albert gilt es als fester Grundsatz, für den sie von vorneherein Aristoteles in Anspruch nehmen, dass sowohl das ganze Lebensprinzip einfach, als dass es seinem gesamten Umfang nach im eigentlichen Sinne Körperform sei. Wo darum immer Aristoteles auf Teile der Seele die Rede bringt, werden sie von ihnen ohne Bedenken nicht auf dem substanzialen Gebiete angenommen, sondern auf das

accidentelle Kraftgebiet der Vermögen hinausgedrängt. Das ist aber in jeder Weise zu missbilligen. Nirgends findet man Aristoteles einen realen Schnitt zwischen Vermögen und Substanz führen. Und Thomas und Albert haben den Nachweis nicht erbracht, dass die Teilung in den Vermögen bei Aristoteles das substanzielle Seelenleben nicht berühre und innerhalb der ganz anderen Zone der Accidentien vor sich gehe. Es liegt zudem dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nichts ferner, als von Teilen einer Sache zu sprechen, und darunter die Sache selbst überhaupt nicht als geteilt zu verstehen. Ein jeder muss glauben, dass nach Entfernung aller Teile der Sache nichts mehr von ihr übrig bleibe. Bei Thomas und Albert wäre dadurch von der Sache gar nichts weg gekommen und das Ganze noch übrig, weil sie Teile der Sache nicht die Elemente nennen, aus denen das Ding zusammengesetzt ist, sondern ihm inhärierende Zuständlichkeiten. Niemand aber wird Härte, Farbe, Gestalt, Wärme oder Kälte einer Kugel als Teile dieser Kugel angeben, und nichts ist unwahrscheinlicher, als dass in diesem Sinne Aristoteles verstanden sein wollte, wenn er von Teilen der Seele sprach. Hat der Stagirite die Vermögen der Seele als Accidentien der Seele betrachtet, dann durfte er sie nie als Seele ansprechen, weil das Accidens der Seele oder der Substanz niemals die Seele oder die Substanz selbst ist. Wie konnte er dann sagen an. 413. b. 24.: „*περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερὸν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι*“? Eine andere Art Seele ist nicht eine andere Beschaffenheit der Seele, sondern eine andere Seele. Ebenso an. 415. a. 23: *ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς.* „*κοινοτάτη*“ deswegen, weil es in Pflanze, Tier und Mensch vorkommt, und in diesen allen ist es ebensowohl *δύναμις ψυχῆς* wie *ψυχὴ* nach dem Stagiriten, nur eben nicht immer die ganze Seele. Ganz unverständlich wird uns an. 413. b. 12, wenn wir diesen Standpunkt nicht verlassen: (*ἡ ψυχὴ*) ... *τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. πότερον*

δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόρῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ... Es hätte also sich der Stagirite gefragt, ob diese Vermögen Seele oder Accidens der Seele seien; wenn Accidens, ob sie von einander nur begrifflich oder dem Orte nach verschieden seien. Wie konnte er dann beifügen „περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει."? Er würde also trotzdem im Sinne Thomas' Schwierigkeiten empfunden haben, die Vermögen allgemein als Accidentien anzunehmen, wie es Thomas von allem Anfang an tut. Der Stagirite hätte sich so gefragt, nachdem er vorher bekannt hatte „τοίτοις ὥρισται", das will sagen, die Seele wird durch diese Vermögen konstituiert. Das geschieht doch nicht, wenn sie als zu derselben hinzukommend gedacht werden. Thomas bringt es, seiner Anschauung treu bleibend, fertig, das vegetative Lebensprinzip in der Pflanze als Substanz, als Seele, und das nämliche Grundvermögen im Menschen oder Tiere als Accidenz, als Potenz hinzustellen, denn dort sei es die ganze Seele, hier Seelenteil. Com. in an. S. 86: „Et manifestum est, quod in his, quae tantum augentur et nutriuntur, sicut in plantis, vegetativum est anima. In his autem, quae vegetantur et sentiunt, est pars animae"; und gleich darauf hören wir, dass er darunter die Potenzen meine und nicht die Substanz: „utrum hoc modo sint partes, quod separentur ab invicem solum secundum rationem, ut scilicet sint diversae potentiae etc." Es kann aber unmöglich dem Aristoteles, wenn er das vegetative Prinzip in der Pflanze als Seele, das im Tiere oder Menschen als Seelenteil kennzeichnete, ein Unterschied nach Substanz und Accidens vorgeschwebt sein, er hätte es nie, wie er es oben tut (an. 415. a. 23 z. B.), im nämlichen Satz ψυχὴ und δύναμις ψυχῆς, also nach Thomas Substanz und Accidens, zugleich nennen dürfen. Wenn es ihm hier Seelenteil, dort Seele ist, dann ist es ihm in beiden Fällen Substanz geblieben, nur erschöpfte sich mit ihm nicht beide Male der Wesensinhalt dieser Substanz. Nie aber durfte Aristoteles mit seinen Termini „Seele" und „Seelenteil" einen

solchen Sprung wagen, dass er dasselbe Prinzip aus der Kategorie der Substanz dadurch in die des Accidens überführte.

Ich muss daher in der Auslegung der aristotelischen Stelle dem Brabanter Gelehrten vor Thomas und Albert den Vorzug geben, weil seine Interpretation, dass dort, wo Aristoteles von Seelenteilen redet, eine durch das substanziale Lebensprinzip gehende Teilung gemeint sei, sehr viel natürlicher, nicht so gesucht und gezwungen als die thomistische ist. Es ist Siger Recht zu geben, wenn er sich nicht einreden kann, bei Aristoteles käme, wenn er sich über Seelenkräfte auslasse, nichts Substanzielles in Frage. Wir werden ihn noch ausdrücklich diesbezüglich gegen Thomas und Albert Stellung nehmen sehen.

2. Haben wir den Stagiriten im ersten Punkte vorläufig nur unbestimmt Seelenteile gegeneinander wie Entelechie und substratlose Substanz stellen sehen, so wird uns jetzt Siger aus Aristoteles Belege bringen, welche diese Teile bestimmter ausprägen und den Gegensatz zwischen ihnen noch mehr in die Augen fallen machen.

a) Im 8. Kapitel seiner Seelenlehre (M. A. an. 113, 16) belehrt er uns also: „Et iterum, II° de anima, querit philosophus, utrum unumquodque eorum sit anima, vel pars animae, sc. vegetativum, sensitivum, motum secundum locum et intellectivum; et si sunt partes animae, utrum loco et subjecto differant vel ratione tantum. Et cum ostendisset de quibusdam partibus animae, subdit quod de potentia perspectiva nihil adhuc notum. Videtur tamen esse alterum genus animae et separari ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili, dicens ibi Themistius, et etiam in fine primi de anima, quod non sunt partes nec potentiae unius substantiae, quae tantum differunt quantum mortalia ab immortalibus. Sensit ergo philosophus intellectum seu potentiam intelligendi non pertinere ad eandem formam ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi.“ Der Brabanter Gelehrte ist also der Überzeugung, Aristoteles sei hier gegen die Einfachheit des Gesamtprinzips. Siger

hat die Stelle bis auf einen Punkt getreu wiedergegeben. Aristoteles sagt nämlich „*ἐνδέχεται χωρίζεσθαι*“ und Siger hätte übersetzen müssen „posse separari“. Das „posse“ enthält ausser dem realen Unterschied zwischen beiden Teilen auch noch die Lösbarkeit ihrer Verbindung. Doch hat das letztere Siger nicht leugnen wollen, weil er selbst in seinem 6. Kapitel für die Möglichkeit der Trennung des Nus von diesem beseelten Körper eintritt, wenn er auch von der Trennbarkeit desselben vom „beseelten Körper schlechthin“ nichts wissen will. Ob er hierin sich von Aristoteles entfernt hat oder nicht, werden wir später erwägen. Die Bedeutsamkeit des von Siger aufgegriffenen aristotelischen Textes macht seine ausführlichere Darstellung empfehlenswert. an. II. 2. 413. b. 10: *νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, περὶ μὲν τινῶν τούτων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν, ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει. ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων, ὡς οὔσης τῆς ἐν τούτοις ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων, οὕτως ὁρῶμεν καὶ περὶ ἑτέρας διαφορᾶς τῆς ψυχῆς συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς διατεμνομένοις· καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον, εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ... περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν.*

Wir halten fest, dass es sich Aristoteles um substanzielle Teile handelte; er hat sich niemals über einen realen Unterschied der Vermögen von der Seele geäussert. Der Intellekt tritt unter den Seelenteilen als das *διανοητικὸν* auf. Aristoteles will untersuchen, ob die Seelenteile bloss begrifflich (*λόγῳ*)

oder mehr als begrifflich, d. i. sachlich (*τόπῳ*) — wenn zwei Teile dem Orte nach getrennt sind, dann sind sie es auch der Sache nach — von einander verschieden seien. Dass hier der Stagirite mit *τόπῳ* die reelle Unterscheidung der begrifflichen mit *λόρῳ* gemeinten entgegensetzt, muss zugestanden werden. Seine disjunctio wäre sonst nicht komplett, weil sich zwischen örtliche und begriffliche Verschiedenheit noch die reale einschieben würde. Die Teile zerschnittener Pflanzen und Insekten fand er noch das volle Leben entfalten, welches im Ganzen wirkte; die Teilung hatte nicht die Folge, dass heterogene oder ungleichartige Seelenteile von einander getrennt wurden, und von den Teilen des auseinandergeschnittenen Ganzen der eine durch jenen, der andere durch einen anderen Seelenteil fortlebte, sondern alle Seelenprinzipien, welche im Ganzen waren, fanden sich ungetrennt wieder im Teile vor. Daraus schloss Aristoteles, dass die Seelenteile nicht real von einander verschieden seien im selben Subjekt und nur einen begrifflichen Unterschied zuliessen: *τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων, ὅτι οὐκ ἔστι χωριστὰ . . .; τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερὸν.* Nur der Intellekt schien ihm eine andere Seelenart zu sein; eine andere konnte er aber ihm nur so sein, dass, während die übrigen Seelenteile im nämlichen Subjekt — denn dass das vegetative Prinzip in der Pflanze von dem sensitiven im Tiere und Menschen getrennt sei, gesteht Aristoteles wiederholt zu (an. 413. a. 31 u. 415. a. 1) — sich nicht von einander scheiden liessen, der Nus im selben Subjekt von den anderen Seelenteilen abtrennbar war; das behauptet denn auch Aristoteles: *τοῦτο μόνον* (sc. dieses *ψυχῆς γένος ἕτερον*) *ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* Sofort folgt dann: *τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς . . οὐκ ἔστι χωριστὰ . . ., τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερὸν.* Hier werden von Aristoteles die *λοιπὰ μόρια ψυχῆς* dem Seelenteil des Nus auf der einen Seite und das *φθαρτὸν* dem *ἀΐδιον* auf der anderen entgegengesetzt. Es sind also die *λοιπὰ μόρια* das Nichtbleibende und das von einander sachlich nicht trennbare — ein Beweis für die reale

Identität des sensitiven und vegetativen Prinzips im selben Subjekt (Siger an. 8. Kap. S. 112) — und der Nus das bleibende und von jenen λοιπὰ μόρια trennbare. Wie Bleibendes und Nichtbleibendes verschiedene Dinge sind und von einander gesondert werden können und einmal gesondert werden müssen, so unterscheidet sich der Nus und er allein von den anderen Seelenteilen im selben Subjekt. Ich betone „im selben Subjekt". Denn die λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς sagen an, dass der Nus, der zu ihnen in diesem Verhältnis steht, Teil desselben Seelenganzen ist, dem sie angehören; Aristoteles meint also hier nicht etwa, dass der Nus getrennt werden kann von den anderen Seelenteilen im Menschen, nur so wie etwa das vegetative Prinzip in der Pflanze von dem sensitiven im Tiere, indem er vielleicht den Nus in einem Himmelskörper im Auge hatte, der ohne sensitives und vegetatives Leben nach seiner Meinung existiert. Wäre das der Fall, dann könnte er nicht sagen „καὶ τοῦτο μόνον". Denn diese Art der Trennung teilte er mit dem vegetativen Prinzip der Pflanze und dem sensitiven im Tiere. Es ist aber hier auf eine eigene und einzigartige Trennung angespielt. Siger hat also zutreffend geschlossen „sensit ergo philosophus intellectum seu potentiam intelligendi non pertinere ad eandem formam, ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi." Er hätte noch weiter gehen und daraus mit Leichtigkeit auch die jeder Einformung fremde Immaterialität des Nus gewinnen können, die er so entschieden im 3. Kapitel seiner Seelenlehre als aristotelische Doktrin verficht. Denn fürs erste hält Aristoteles, wie wir früher im ersten Punkte erfahren haben, die Körperform für einfach, d. h. für nicht aus ungleichartigen realen Teilen bestehend. Ist aber der Nus mit den anderen Seelenteilen Körperform, dann wäre sie eben zusammengesetzt. Fürs zweite ist Aristoteles dagegen, dass mehr Körperformen zu gleicher Zeit Entelechie derselben Hyle seien. ἓν δὲ τὸ εἶδος schreibt er in seiner Physik I. 7. 190. b. 28. Dann Metaph. Λ. 4. 1070. b. 19: ἕκαστον τούτων (sc. von εἶδος, στέρησις und ὕλη) ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν. Metaph.

Λ. 6. 1016. a. 20: *καὶ γὰρ οἶνος εἷς λέγεται καὶ ὕδωρ ἕν, ἢ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος.* Dann will er, dass nie ein Wirkliches durch mehrere Wirklichkeiten wirklich sein könne (de sens. et sens, 7. p. 447. b. 17). Nach dem Stagiriten sind aber sensitiv-vegetatives Prinzip und Nus miteinander verbunden, sie können ja, sagt er an unserer Stelle, von einander getrennt werden und das setzt eine unio voraus. Würden sie beide nun Entelechien einer Hyle sein, so müsste man sie sich als Entelechien der nämlichen Hyle vorstellen und das wird eben als unmöglich von Aristoteles verworfen. Drittens: Wäre der Intellekt mit dem anderen Seelenteil verbunden, wie eine Entelechie mit einer anderen, dann würde sich der Intellekt zur sensitiv-vegetativen Seele nicht verhalten können, wie das Bleibende zum Nichtbleibenden, weil er ebensowohl Entelechie des Körpers wäre wie sie. Nicht durch die Trennbarkeit vom sensitiven Prinzip an sich kann der Nus ewig sein, weil ja das erstere von diesem ebensogut trennbar ist, wie dieses vom ersteren, also wegen dieser Trennbarkeit auch das erstere unvergänglich sein müsste. Die Kraft des Beweises liegt vielmehr darin, dass sich der Nus vom sensitiv-vegetativen Prinzip abtrennt wie Unvergängliches vom Vergänglichen, d. h. so sich loslöst, dass er sich zugleich vom Körper trennen kann, ohne unterzugehen, während das sensitiv-vegetative Prinzip sich so vom Nus trennt, dass es zugleich vom Körper untrennbar bleibt und in der Trennung von ihm vergehen muss. Gerade in der Untrennbarkeit liegt aber die Natur der Entelechie, wie sie sich uns früher kundgab. Ebenso ist an der Trennbarkeit das den Entelechiecharakter verleugnende Prinzip zu erkennen. Dem Nus wird von Aristoteles ein Getrenntwerden zugesprochen, das zugleich für ihn kein Vergehen ist. Für das sensitive Prinzip gibt es ihm zufolge keine Trennung von der Hyle, die nicht sein Untergang wäre. Der Grund muss darin gesucht werden, dass der Intellekt der Hyle verbunden war, ohne dass diese für ihn das *ὑποκείμενον* bildete, während für den sinnlich-vegetativen Seelenteil die Union mit der Materie auch seine

Aufnahme durch diese bedeutet. Der Nus überdauert die Verbindung, weil er auch in der Verbindung die Hyle nicht zur Stütze benutzt, das sensitive Prinzip geht in der Trennung zugrunde, weil es der Stütze enträt, die ihm in der Verbindung die Hyle gab. Die Verbindung des Nus mit dem Körper war also dieselbe wie die des Nus mit dem sensitiv-vegetativen Lebensprinzip, d. h. jene war gerade so lösbar wie diese. Die Hyle hat ihn so wenig aufgenommen wie der übrige Seelenteil. Der Nus wendet sich nicht als Form an die Materie. Mit dem beseelten Körper ist er verknüpft, ohne ihn zu beseelen, als Prinzip einer von körperlicher Wirksamkeit abhängigen Eigentätigkeit, wie wir noch sehen werden.

Siger hatte sich dann in seinem Texte auch noch auf Themistius berufen. Er wollte jedenfalls an folgende Stelle erinnern (Them. an. II. S. 37. n. 20): *ἐπεὶ· κἂν τῷ ὑποκειμένῳ τις μίαν αὐτὴν λέγῃ, πλείοσι δὲ χρῆσθαι δυνάμεσιν, ὥσπερ τὸ μῆλον τῷ μὲν ὑποκειμένῳ ἓν, διαφόρους δὲ ἔχει δυνάμεις, τὴν εὐωδίαν τὴν εὔχροιαν τὸ σχῆμα τὸ χρῶμα, ἀλλ' οὐδ' αὕτη, γε ἡ ὑπόθεσις ἀναμφισβήτητος, καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους, ὅσοι τὴν μέν τινα δύναμιν ἀθάνατον αὐτῆς ποιοῦσιν, τὰς δέ τινας θνητὰς· ὅ μοι δοκοῦσι ὑπειδόμενοι Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης, ὁ μὲν εὐθὺς ἐν τῇ συστάσει τὸν νοῦν τῶν ἄλλων διοικίζειν, ὁ δ' ἐπειςκρίνεσθαι θύραθεν, ὅπως ἂν ὁ περὶ τῆς ἀφθαρσίας αὐτοῦ λόγος ὑπὸ τῶν φθαρτῶν εἴτε μερῶν εἴτε δυνάμεων μὴ διοχλῆσαι. τοῦτο γὰρ δὴ καὶ τοῖς ἐκ μερῶν αὐτὴν ποιοῦσιν ὁμοίως ἐμποδών, τὸ διηλλάχθαι τοσοῦτον αὐτῆς τὰ μέρη, ὅσον τὰ θνητὰ τῶν ἀθανάτων*

b) Einen sehr stichhaltigen Grund für die reale Scheidung des Nus von den anderen Seelenteilen im Menschen macht Siger geltend, wenn er sagt (Siger, an. 113, 10): „Et philosophus II° de anima dicit, quod sensitivum non est sine vegetativo et sic etiam intellectivum in mortalibus non est sine sensitivo, adiiciens quod de intellectu alia ratio est. Ubi dicit Themistius, aliam rationem esse de intellectivo, quia est substantia quaedam dignior sensitivo, veniens ab extrinseco."

Er ergänzt mit scharfem Nachdruck auf den Gegensatz: „sensitivum autem, quod non est sine vegetativo, unius est substantiae cum vegetativo.“ Es ist hier von Siger behauptet, Aristoteles leugne mit dieser Stelle die Einfachheit des gesamten Lebensprinzipes. Themistius gebraucht nicht den Ausdruck „ab extrinseco“, er betont nur, dass der Nus wie eine andere vollkommenere Substanz hineinkomme in die minderwertigere. Dem Sinne nach ist es nicht viel verschieden. Them. de an. III. S. 49. n. 8: *περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος. μήποτε γὰρ οὗτος οὔτε δύναμις οὔτε μέρος τῆς προειρημένης ψυχῆς, οὐσία δὲ ἑτέρα βελτίων ἐγγιγνομένη τῇ χείρονι.* Der Sigersche Beweis nimmt aber auf folgenden aristotelischen Abschnitt Bezug (Arist. an. II. 3. 415. a. 1): *ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ὀπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἁφὴ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει· ... τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα ... περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.*

Es ist ein doppeltes Gesetz von Aristoteles zum Ausdruck gekracht:

1. Das höhere Leben setzt immer das niedere voraus, kann ohne dasselbe nicht bestehen, wie das sensitive Leben nicht ohne das vegetative.
2. Die niedere Lebensstufe kann aber von der höheren getrennt werden, doch meint der Stagirite nicht „im nämlichen Subjekt“, er setzt ausdrücklich hinzu: „*οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς.*

Dies Verhalten soll aber beim Nus eine Ausnahme erfahren. Mit ihm habe es eine andere Bewandtnis, natürlich bezüglich dieser eben besprochenen Regel. Ich hebe hervor, dass der Ausdruck „*περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ*“ mit dem vorher erwähnten „*λογισμὸς τῶν φθαρτῶν*“ identisch genommen werden muss. Aristoteles wird nicht zuerst von dem Nus der Sterblichen und dann unmittelbar darauf von dem Nus ein-

fachhin gesprochen haben. Wäre das der Fall, dann allerdings könnte man einwenden, dass er den Nus in den Himmelskörpern im Auge gehabt habe, der in seiner Denkweise dort getrennt von dem sensitiven und vegetativen Leben wäre, mit dem er im Menschen verbunden sei. Aber der Stagirite redet bloss vom Nus der Sterblichen, wie er noch besonders erklärt, und von ihm gilt, was er sagt: *περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.* Die Ausnahme vom Gesetze kann aber nur darin liegen, dass, während sonst immer nur die niedere Stufe von der höheren getrennt werden kann und nicht umgekehrt, auch nicht im nämlichen Subjekte, sondern nur in verschiedenen Subjekten, der *λογισμὸς τῶν φθαρτῶν*, obwohl die höchste und letzte Lebensstufe bildend, dennoch von den niederen Stufen und zwar im nämlichen Subjekte abgetrennt werden könne. Dass er nicht eine ähnliche Lostrennung der höchsten Stufe unter den Sterblichen von den niederen in dem Sinne beabsichtigte, wie wir sie bei der niedersten Stufe wahrnehmen, die nur von den höheren geschieden wird in einem verschiedenen Subjekte, in welchem sie nie mit den anderen zusammen war, erhellt aus dem Sätzchen: *οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τοίτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα.* Er kennt unter den Sterblichen nicht Individuen, denen der Nus so ausschliesslich und alleinig eignete, wie den Pflanzen das vegetative Leben. Nimmt er darum trotzdem eine Trennung dieser höchsten Lebensstufe von den niederen an, dann kann er sie nur als im nämlichen Subjekt vor sich gehend aufgefasst haben.

Mit dieser Trennungsmöglichkeit ist von selbst der reale Unterschied des intellektiven Prinzips vom sensitiv-vegetativen gegeben und es wiederholen sich die Argumente, die daraufhin von der intellektiven Seele den Entelechiecharakter ausschliessen.

c) In der vom Philosophen öfter ausgesprochenen Impassibilität des Nus offenbart sich dem Magister von Paris dessen Gegensatz zur Wesensform. Siger an. 93,14: „dicit philosophus, 3° de anima, quod intellectus impassibilis est . . .“ Daraus zieht er den Schluss (Ebd. 93,16): „intellectus in esse suo separatus est a materia et corpore“ d. h. er sei nicht Körper-

form. Nicht minder klar drückt sich ihm das Nämliche in dem bekannten Satze des Stagiriten aus (Ebd. an. 93, 7.): „dicit philosophus, 3° de anima, quod sensitivum non sine corpore est; intellectus autem a corpore separatus est.“ Siger zielt auf das aristotelische Wort hin (Arist. an. III. 429 a 29): *ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ.* Der Stagirite hat dort geschlossen (Ebd. 429 b. 5): *τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστὸς.* Ist dieser Beweisort für den Zweck Sigers verwendbar? Folgt daraus wirklich, was er will, die intellektive Seele sei nach Aristoteles nicht Körperform? Gewiss. Siger konnte ruhig daraufhin den Satz prägen (Siger, an. 96,30): „dicendum est igitur aliter secundum intencionem philosophi, quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae, sicut sonant plura verba Aristotelis, et eius ratio ostendit.“ Er meint nicht, dass der Stagirite so gesagt habe, sondern dass aus seinen Worten gefolgert werden müsse, die intellektive Seele sei nicht mehr so verbunden dem Körper, wie die Figur dem Wachse. An. II.1 . 412 b. 6: *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸ κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οἷ ὕλη.* Die Figur ist eben vom Wachse nicht so trennbar, dass sie dabei nicht vergeht, die intellektive Seele dagegen vom Körper wohl. Aristoteles weiss nun von einem doppelten Leidensunfähigsein. In an. II. 5. 417. b. 2 macht er uns mit dem einen bekannt: *οἷκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.* Er unterscheidet das Leiden, das sich als das Werden eines Entgegengesetzten aus Entgegengesetztem darstellt, von dem Leiden, bei dem die Aktuierung der Potenz sich ohne Korruption eines zum Akte Gegensätzlichen vollzieht. Während im ersten das Werden der Form mit dem Untergang ihres Gegensatzes im nämlichen Substrat parallel geht, wird im zweiten lediglich Unvollendetes in den Zustand der Vollendung überführt. Im 4. Kapitel seines 3. Buches beobachten wir,

dass er das Leiden ohne Korruption im Leidenden selbst auf das gesamte, erkennende Prinzip, sei es sinnlich oder intellektiv, ausgedehnt hat, jedenfalls um einen Abstand des erkennenden Vermögens vom nicht erkennenden der Hyle zu haben. Arist an. III. 4. 429. a 13: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Unter dem *νοεῖν* wie dem *αἰσθάνεσθαι* meint er nicht die Tätigkeit, sondern deren Prinzip, weil er ja von dem *νοεῖν* sagt: *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους.* Das Bild, die Idee aber wird nicht von der intellektiven Tätigkeit aufgenommen, sondern ist sie selbst. Mit dem *ἀπαθὲς* kann nicht das vorausgehende *πάσχειν*, das er dem Nus beigelegt hat, wieder geleugnet werden, er fügt auch gleich hinzu: *δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους*, also das Leiden, das im blossen Aufnehmen des Bildes durch die Potenz besteht, ist mit *ἀπαθὲς* nicht in Abrede gestellt. Ein gewisses Leiden aber muss abgelehnt sein, sonst könnte er nicht sagen: *ἀπαθὲς*. Wir erinnern uns an die frühere Stelle, an welcher er ein Leiden, das er *φθορὰ* nannte, einem anderen, das bloss *σωτηρία* ist, gegenüberstellte. Ist hier nicht das Leiden abgewiesen, inwiefern es reine Hinüberleitung aus der Potenz in den Akt ist, so kann nur verneint sein das Leiden, in wie weit sich mit ihm der Untergang und Verlust einer Form für den Leidenden, also nicht reiner Gewinn verbindet. Und diese Art der Leidenslosigkeit fordert er für den Verstand auf die von ihm gemachte und für zulässig genommene Voraussetzung hin, dass zwischen Denken und sinnlichem Wahrnehmen eine Analogie bestehe: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι...* Sensitives und intellektives Prinzip wertet er daher als in dieser Apathie übereinkommend. Weil sie eine Korruption im Vermögen selbst ausschliesst, steht sie der „corruptio per se" gegenüber. Fast unmittelbar darauf zeigt er eine neue Weise der Apathie auf. Sie ergibt sich ihm aus der Überlegung, ob die Korruption in

dem mit dem erkennenden Prinzip Verbundenen einen schädigenden oder schwächenden Einfluss auf das Erkenntnisprinzip habe oder nicht. Aristoteles lässt sich also vernehmen (an. III. 4. 429. a. 29): „*ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι. ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐ χῆττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.* Das intellektive Prinzip zeichnet sich nach ihm also vor dem sensitiven Prinzip insofern durch grössere Impassibilität aus, als das Objekt, je intelligibler es ist, desto besser erkannt wird, während es, je sensibler es wird, desto mehr das sensitive Prinzip schwächt. Das gradweise Zunehmen an Intelligibilität, bzw. Sensibilität im Objekte hat also für das intellektive Prinzip gerade die entgegengesetzten Folgen, wie für das sensitive. Aristoteles führt das darauf zurück, dass der Intellekt getrennt, das sensitive Prinzip aber nicht ohne Körper ist. Da stehen sich gegenüber teils Intellekt und sensitives Prinzip, teils *χωριστὸς* und *οὐκ ἄνευ σώματος*. Wenn also *χωριστὸς* den Gegensatz zu *οὐκ ἄνευ σώματος* enthalten soll, das Gegenteil von *οὐκ ἄνευ σώματος* eben das „*ἄνευ σώματος*“ ist, so wird das *χωριστὸς* hier „*ἄνευ σώματος*“ bedeuten. Thomas sucht der Klemme dadurch zu entgehen, dass er „*σῶμα*“ mit „Organ“ gibt und ausdeutet, hier werde wohl Trennung vom Organ, nicht aber Trennung vom Körper behauptet. Th. de unit. intell. S. 250: „Ea igitur ratione hic dicit, quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.“ Wir werden aber noch sehen, dass dem Stagiriten Trennung vom Organ und Trennung vom Körper zusammenfallen. Hier sei das einstweilen vorausgenommen. Es ist nun wohl zu beachten, dass Aristoteles den Nus sowohl in einer Verbindung mit den anderen Seelenteilen glaubt (an. 413 b. 25: „*ἀλλ' ἔοικε* (sc. *ὁ νοῦς*) *ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται*

χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς . . . οὐκ ἔστι χωριστά. Das „*ἐνδέχεται χωρίζεσθαι*“ supponiert doch eine Union.) als auch, dass der Stagirite um Nus und Körper ein Band schlingt. an. III. 7. 431. b. 17: *ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.* Hier wird nicht in Frage gestellt, ob der Nus verbunden sei mit dem Körper oder nicht, sondern ob er im verbundenen Zustand die körperlosen Wesen erkennen könne. Es wäre lächerlich, hier unter *μέγεθος* nicht *σῶμα* oder die substanziale Hyle, sondern das Accidens der Quantität verstehen zu wollen, mit dem der Nus nur dadurch verbunden sein könnte, dass ihm dieses Accidens inhärierte. Auf die Lösung dieser Verbindungen bezieht sich, was er im 5. Kapitel seines 3. Buches nicht bloss, wie Thomas richtig bemerkt (comm. in an. S. 46 b.), vom Intellektus agens, sondern von dem ganzen intellektiven Prinzipe sagt. an. 430 a. 22: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Das Partizip des Aorist sagt das Eintreten einer noch nicht geschehenen Trennung an: „Wenn er einmal getrennt wird“; es geht darum eine Union voraus. Das alles beweist, dass Aristoteles mit seinem „*χωριστὸς*“ (an. 429 b. 5) an der Verbindung des Nus mit dem Körper nicht gerüttelt haben will. Durch das *χωριστὸς* kann er also nicht die Union mit dem Körper überhaupt und einfachhin negiert haben, sondern nur eine bestimmte Union. Behauptet hat aber Aristoteles, wie aus unseren drei beigebrachten Belegstellen hervorgeht, vom Nus die lösbare Union, von ihm ausgeschieden will er also haben die unlösbare Union. An der weiter oben angeführten aristotelischen Stelle aber (an. 413 a. 4) hat Aristoteles von den Seelenteilen gesprochen und ihnen allen die Verbindung mit dem Körper zuerkannt, er hat aber zugleich von den einen gesagt, dass in bezug auf sie die Seele *οὐκ ἔστι χωριστὴ τοῦ σώματος*, von anderen aber, *ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει*, dass also die Verbindung aufgehoben werden könne. Als Grund für die Trennungsunmöglichkeit der ersteren Seelenteile vom Körper hat er dort den En-

telechiecharakter angegeben, als Grund für die Lösbarkeit der Verbindung bezüglich der anderen, dass sie nicht Entelechie seien. Vom Nus sagt aber Aristoteles aus, dass er in lösbarer Union zum Körper stehe, also hat er damit ausgesprochen, dass er nicht Entelechie sei. Das „*χωριστὸς*“ an unserer Stelle mit „*ἄνευ σώματος*“, wie gezeigt, gleichbedeutend, ist darum dem Stagiriten der Ausdruck für die immateriale Substantialität des Nus gewesen, und Siger konnte es sehr wohl als Beweis dafür in seinem 3. Kapitel verwenden. Diese doppelte Verbindung zu unterscheiden, nämlich die eines vom Körper trennbaren oder in der Trennung von ihm nicht vergehenden Prinzips mit dem beseelten Körper und die eines vom Körper untrennbaren, oder in der Trennung von ihm vergehenden Prinzipes mit der Hyle, diese zweifache Union auseinanderzuhalten, dazu wurde Aristoteles mit Notwendigkeit gedrängt. Denn wenn er den Nus wie das sensitive Prinzip mit dem Körper verbunden wahrnahm, aber die in dem verbundenen Körper unter Korruption verlaufende Veränderung ohne schädigende Rückwirkung für den Intellekt, dagegen nicht ohne einen schwächenden Einfluss auf das sensitive Prinzip vorübergehen sah, war er gezwungen, anzunehmen, dass sich die beiden Prinzipe nicht zu der gleichen Einigung mit dem Körper zusammenschliessen; das sensitive Prinzip musste in innigerem Kontakte mit der Hyle sein, der Nus konnte nicht der Materie so nahe stehen, das ging aus den verschiedenen Wirkungen hervor. Nus und sensitives Prinzip mussten sich also zu einander verhalten, nicht wie Nichtverbundenes zum Verbundenen, sondern wie verbundene und dennoch im Sein von der Materie unabhängige Substanz zur verbundenen Entelechie. Es gab für ihn keinen anderen Ausweg. Wie richtig Siger den aristotelischen Gedanken hier erfasste, lehrt folgender Satz des Stagiriten (an. III. 5. 430 a. 17.): *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.* Unmittelbar vorher hatte er von einem doppelten Nus gesprochen, von einem, der alles wird, und von einem anderen, der alles bewirkt. Den letzteren bestimmt er nun

näher und sagt: Auch dieser sei getrennt und leidenslos und unvermischt, wie der andere, er ist aber seinem Wesen nach Akt, im Gegensatz zum anderen Nus, der Potenz ist. Dass das „καὶ“ am Anfang mit „Auch“ übersetzt werden muss, zeigt der Ausdruck „χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς“, der nicht durch „καὶ“ mit „τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια“ verbunden ist; das erstere eben teilt er mit dem leidenden Verstand, durch das zweite unterscheidet er sich von ihm. Was wollen nun diese vier Prädikate? Mit ἀπαθὴς ist das Leiden ohne Korruption einer Form im leidenden Subjekt charakterisiert, dadurch rückt der Nus von der Materie ab, aber nicht vom sensitiven Prinzip. Durch „τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια“ ist er zum leidenden Verstand in Gegensatz gebracht, wie reiner Akt zu reiner Potenz. Es ist damit jedenfalls im intellektiven Prinzip eine begriffliche Verschiedenheit angemerkt; ob Aristoteles sie für grösser als begrifflich, für reell hält, darüber hat er nichts mitgeteilt. Darnach kann weder „ἀμιγὴς“ noch „χωριστὸς“ den Sinn haben „nicht mit Möglichkeit vermischte Wirklichkeit“; das hatte er ja schon in „τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια“ hineingelegt. Er wird aber doch nicht dreimal dasselbe nutzlos wiederholen. Auch müssen „ἀμιγὴς“ und „χωριστὸς“ selbst wieder von einander verschiedenes bieten. Es hat aber der Stagirite noch nicht auf den Unterschied des intellektiven Prinzips vom sensitiven hingewiesen. Nun kann jede Substanz in zweifacher Hinsicht betrachtet werden, entweder ihrem Sein und Wesen nach oder in Hinordnung auf ihre Tätigkeit als Prinzip und Vermögen. Ist die Substanz in Verbindung mit der Hyle, dann wird es sich fragen, ob die Hyle in bezug auf sie die Dienste eines Substrates, einer Stütze, eines Aufnehmenden oder ὑποκείμενον versieht, ob also die Substanz ihrer Wesenheit nach Entelechie der Materie ist oder nicht; fasse ich aber die Substanz in der Richtung auf ihre Tätigkeit, dann muss es sich entscheiden, ob sie als Prinzip und Vermögen die Hyle als Organ benützt oder nicht. Für Aristoteles scheint es undenkbar, dass eine Psyche Entelechie des Körpers ist, ohne sich des Körpers als Organ zu bedienen, wie immer

Thomas möchte. Arist. an. I. 3. 407. b. 25: *δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.* Ist eine Psyche Entelechie des Körpers, dann benützt sie auch den Körper; benützt sie nicht den Körper, dann ist sie auch nicht Entelechie desselben. Ist sie aber trennbar vom Körper, dann ist sie nicht seine Entelechie, also benützt sie auch dann nicht den Körper. Die zwei Attribute *ἀμιγὴς* und *χωριστὸς* können nun nicht jede Verbindung des Nus mit dem Körper leugnen, weil das Aristoteles in Widerspruch mit sich selbst brächte. Besagt das eine nun die Lösbarkeit der Verbindung, so muss das andere notwendig eine Absage an Entelechie und Organ bedeuten. Aber „*χωριστὸς*“ wird die Trennbarkeit dieses Bandes darlegen, also wird „*ἀμιγὴς*“ daraufhin die Union als die einer von materieller Unterlage freien Substanz bestimmen müssen, welche die Hyle weder als Stütze noch als Organ benützt. Warum der Nus dann mit ihr vereinigt ist und warum er als Nicht-Entelechie mit ihr verbunden ist, werden wir später noch hören.

Siger ist daher durchaus auf der rechten Bahn, wenn er versichert, Aristoteles habe den Nus für ein im Sein selbstständiges Prinzip ausgegeben.

Hinsichtlich der zwei in a) und c) von Siger vorgeführten aristotelischen Texte haben wir noch die Meinung des Aquinaten auszuforschen. Das unter b) angezogene Argument des Stagiriten wird von Thomas mit der kurzen Rede überschlagen (comm. in an. S. 98.): „tamen de intellectu speculativo est alia ratio, quam de imaginatione. Differunt enim ad invicem, ut infra patebit.“

Zu der bei a) erwähnten aristotelischen Stelle gibt Thomas folgende Erklärung (comm. in an. S. 86.): Aristoteles frage, „utrum quodlibet eorum sit anima per se aut sit pars animae . ., secunda quaestio est, si unumquodque praedictorum est pars animae, puta, cum omnia inveniantur in una anima, sicut in humana, utrum hoc modo sint partes, quod separentur ab invicem solum secundum rationem, ut sc. sint diversae potentiae, aut etiam separentur loco et subjecto, utpote quod in una

parte corporis sit sensitivum, in alia appetitivum etc.“ Was Thomas unter partes animae versteht, wissen wir schon. Es sind ihm nicht substanziale Teile, welche die Seele konstituieren und so in ihr sind, sondern ihr Insein in der Seele liegt darin, dass sie ihr als Accidentien inhärieren. Das sagt er nie ausdrücklich, das wird von vorneherein als festliegend supponiert. Was aber meint hier Aristoteles nach Thomas unter „secundum rationem“ und „loco“? Unsere Auffassung und die Sigers war, dass der Stagirite mit *λόγῳ* und *τόπῳ* untersuchen wollte, ob ein anderer Seelenteil bloss einen anderen Begriff und die nämliche Sache, oder sowohl einen anderen Begriff als eine andere Sache darstelle. Was Thomas mit *λόγῳ* und *τόπῳ* will, wird in der weiteren Auslegung noch deutlicher: In de unit. intell. (S. 247) hat er aber schon recht klar gesprochen. Er übersetzt dort: „Et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem aut etiam differant loco, id est, organo.“ Aristoteles' Fragepunkt nach Thomas war also ein ganz anderer. Nicht darüber habe er hier von sich Rechenschaft verlangt, ob die Seelenteile von einander nur dem Begriffe oder auch der Sache nach sich unterscheiden. In seiner Überzeugung war die reale Vielheit der accidentellen Potenzen ebenso wie die Einfachheit der Seele dem Stagiriten unbestritten. Dass dieses nicht bei Aristoteles zur Diskussion stehe, davon war, wie Thomas, auch Albert überzeugt; denn ihm gilt für ausgemacht (Albert: Isagoge in libros de an. 5. Bd. S. 510.): „quidquid potest virtus inferior, potest et superior, sed anima rationalis superior est, ergo potest quidquid aliae duae possunt, vel in se vel in suis potentiis. Cum ergo natura nihil facit frustra, et rationalis sit sufficiens ad operationem illorum, non erit in homine nisi una anima sc. rationalis, quae habet vim vegetandi et sentiendi.“ Die virtus vegetabilis ist aber nach ihm ein accidens (Ebd. S. 511.): „virtus vegetabilis est accidens eius, cuius est virtus.“ Über all das kann es zwischen ihm und Aristoteles keine Differenzen geben. Denn (Ebd. S. 511): „cum eadem sit anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, vegetabilis et sensibilis a corpore se-

parantur i. e. illa, quae est vegetabilis et sensibilis... Si autem inveniatur ab Aristotele, aliter dictum, intelligendum est in diversis subiectis." Nicht also darf der Stagirite eine andere Anschauung haben, die nämliche muss es sein, wie sie Albert hat, und eher darf dem Texte bei seiner Erklärung Gewalt geschehen; sagt Aristoteles also anders als Thomas und Albert, dann liegt nach ihnen die Differenz nicht darin, dass Aristoteles eine andere Meinung habe, sondern darin, dass nicht die richtige Auslegung von ihm gegeben wurde.

Wenn nun darauf nach dem Glauben des Thomas der Zweifel des Stagiriten nicht gerichtet sein konnte, um welchen Unterschied hatte es sich ihm dann bei „λόγῳ" und „τόπῳ" gehandelt? Thomas meint, darum, ob die einzelnen Seelenvermögen sich von einander scheiden bloss dem Begriffe oder auch dem Organe nach, ob ich also für ein anderes Seelenvermögen nur einen anderen Begriff und dasselbe nämliche Organ, oder sowohl einen anderen Begriff als ein anderes Organ aufzeigen könne. Sogleich kommt aber Thomas eben dieser falschen Auslegung wegen mit dem Stagiriten in Konflikt und muss ihn korrigieren: „sed de quibusdam potentiis particularibus manifestum est, quod distinguuntur loco. Visus enim manifeste non est nisi in oculo, auditus in aure, olfactus in naribus, gustus in lingua, et palato." (Comm. in an. S. 86.) Das kommt gerade davon, dass Aristoteles sich nicht frägt, ob die Seelenteile verschiedene oder nicht verschiedene Organe haben, sondern dass er sich zum Problem gesetzt hat, ob sich die Seelenteile von einander trennen lassen oder nicht. Das aber legt Thomas als schon lange entschieden und als überhaupt nicht in Zweifel gestellt zugrunde. Die Seele ist dem Aristoteles einfach und der Potenzen sind ihm begrifflich und der Sache nach viele. Das ist für Thomas unverrückbare Norm. Wie schwer darin Thomas irrt, wird aus der Erwägung klar, dass Aristoteles nach der Hypothese des Aquinaten durch Auseinanderschneiden des Körpers bei Pflanze und Tier herausbringen wollte, ob die Organe, deren die einzelnen Seelenteile zu ihrer Tätigkeit sich bedienen, von ein-

ander verschieden seien oder ob alle das nämliche Organ gebrauchen. Dies Experiment zu diesem Zwecke unternommen konnte nur dann als beweisend gelten, wenn Aristoteles annahm, dass ein Seelenteil von dem Körperteil, den er zu seiner Tätigkeit benützte, und der dafür eine besondere Einrichtung und Anlage mitbringt, auch durch Zerschneiden nicht getrennt werden könne. Nur dann und dann allein mussten alle Seelenteile, wenn man sie alle nach der Zerteilung mit einem abgetrennten Körperteil verbunden fand, ein gemeinsames Organ haben, weil keiner von seinem Organ getrennt werden kann, alle aber sich mit dem nämlichen Körperteil verbunden zeigten. Denn dann ist immer der ihnen verbundene Körperteil auch der von ihnen zu ihrer Tätigkeit benützte Körperteil, also der allen verbunden gebliebene Körperteil auch der von allen zu ihrer Tätigkeit benutzte Körperteil. Denn Organ ist nicht ein Körperteil, mit dem ein Seelenteil verbunden ist; Organ ist vielmehr der von einem Seelenteil zur Tätigkeit gebrauchte und dafür hergerichtete Körperteil. Wenn also Aristoteles durch Zerschneiden des Körpers darauf hinauskommt, dass die Seelenteile nicht getrennt sind dem Orte nach „*οὐκ ἔστι χωριστὰ*“ (an. 413 b. 29), und Thomas kommentiert, das heisse dem Organe nach, sie hätten also alle das nämliche Organ, nicht jeder ein anderes, dann musste, um das Argument schlusskräftig zu machen, für Aristoteles ein zweifaches feststehen:

1. Mit dem Körperteil, mit dem der eine Seelenteil verbunden ist, sind auch die anderen Seelenteile, die mit ihm ein Seelenganzes ausmachen, verbunden.
2. Nie kann ein Seelenteil von dem Körperteil, den er zu seiner Tätigkeit benutzt, getrennt und nie mit einem Körperteil verbunden sein, den er zu seiner Tätigkeit nicht benutzt.

Denn dann ist der Körperteil, mit dem ein Seelenteil verbunden ist, immer dessen Organ und er wird, wenn alle Seelenteile mit ihm verbunden sind, aller Organ, also gemeinsames Organ sein. Gerade das zweite leugnet aber Aristoteles im 5. Kapitel des 1. Buches De anima (an. 411 b. 19): „*φαίνεται*

δὲ καὶ τὰ φυτὰ διαιρούμενα ζῆν· καὶ τῶν ζῴων ἔνια τῶν ἐντόμων, ὡς τὴν αὐτὴν ἔχοντα ψυχὴν τῷ εἴδει, εἰ καὶ μὴ ἀριθμῷ· ἑκάτερον γὰρ τῶν μορίων αἴσθησιν ἔχει καὶ κινεῖται κατὰ τόπον ἐπί τινα χρόνον. εἰ δὲ μὴ διατελοῦσιν, οὐθὲν ἄτοπον. ὄργανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὥστε σώζειν τὴν φύσιν. ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἐν ἑκατέρῳ τῶν μορίων ἅπαντ' ἐνυπάρχει τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, καὶ ὁμοειδεῖς εἰσὶν ἀλλήλαις καὶ τῇ ὅλῃ, ... Hier sagt Aristoteles 1. dass dem Körperteil des zerschnittenen Ganzen, dem der eine Seelenteil verbunden ist, auch die anderen Seelenteile verknüpft sind: ἐν ἑκατέρῳ τῶν μορίων ἅπαντ' ἐνυπάρχει τὰ μόρια τῆς ψυχῆς. 2. Dass die mit dem betreffenden Körperteile verbundenen Seelenteile nicht verbunden sind mit jenem Körperteil, den sie zu ihrer Tätigkeit benützen: ὄργανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν. Also der durch Trennung erhaltene Körperteil, dem ich alle Seelenteile angeheftet finde, ist nach Aristoteles nicht notwendig der von den angehefteten Seelenteilen zu ihrer Tätigkeit benutzte Körperteil. Wenn also nach der Zerlegung ein Seelenteil mit einem Körperteil verbunden sein kann, dessen er sich nicht zu seiner Tätigkeit bedient, und getrennt sein kann von dem Körperteil, den er zu seiner Wirksamkeit benutzt, dann gibt mir die Zerteilung kein zuverlässiges Mittel an die Hand, um mich zu vergewissern, ob die Seelenteile alle den nämlichen oder ein jeder einen anderen Körperteil zur Tätigkeit benützen. Wohl aber werde ich mir mit Hilfe der Zerteilung darüber ein Urteil bilden können, ob die Seelenteile alle von einander trennbar dem Orte nach sind oder nicht, weil es sich zeigen muss, ob dem Körperteil, an den der eine geheftet ist, auch die anderen verbunden sind, die mit jenem Seelenteil ein Seelenganzes ausmachen. Wir sehen hier nichts anderes vom Stagiriten ausgesprochen, als was er schon am Schlusse des 1. Buches (an. 411 b. 15) hervorgehoben hat, dass das Lebensprinzip, so weit es an Körperteile geheftet, also Körperform ist, nicht teilbar, sondern einfach sein dürfte. Dass er dabei nicht gesagt haben will, das Lebensprinzip schlechtweg sei einfach, oder es sei seinem ganzen Umfang nach Körperform, ist dort herausgestellt worden und ist noch

schärfer hier in die Erscheinung getreten, wenn er sagt, der Nus könne, trotzdem die Trennung in dieser Form für ihn nicht erweisbar ist, hingestellt werden als ein Seelenteil, der von den anderen Seelenteilen abtrennbar sei, wie das Unvergängliche vom Vergänglichen.

Der Aquinate kommt in seiner Auslegung zur wichtigen Stelle an. 413 b. 24 und sagt von seinem Standpunkte aus (comm. in an. S. 86.): „Et dicit, quod de intellectu ... nihil est adhuc manifestum. Nondum enim per ea, quae dicta sunt, apparet, utrum habeat aliquod organum in corpore distinctum loco ab aliis organis vel non distinctum“ Aristoteles versuche also jetzt festzustellen, nicht ob der intellektive Seelenteil trennbar sei von den anderen Seelenteilen, die von einander untrennbar sind, sondern ob er das nämliche Organ habe wie jene, oder ein anderes oder vielleicht gar keines. „Sed tamen quantum in superficie apparet, videtur, quod sit alterum genus animae ab aliis partibus animae, id est alterius naturae et alio modo se habens, et quod hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili.“ Diese Darstellung ist für Thomas' Anschauung typisch. Das „vel etiam“ vollzieht zwischen „quod hoc solum genus animae possit separari ab aliis partibus animae“ und „quod sit separatum ab organo corporeo“ eine Gleichung. Das „posse separari“ wird darin dem „esse separatum“ und die „aliae partes animae“ dem „organum corporeum“ identisch gesetzt. Diese offensichtliche Umformung war für Thomas darum eine Notwendigkeit, weil er glaubte, dass hier Aristoteles nicht über die Trennbarkeit der Seelenteile von einander, sondern über ihre gegenseitige Verschiedenheit bezüglich ihrer Organe sich verbreite. Darnach hat Aristoteles hier nicht verlauten lassen, dass die intellektive Seele vom anderen Lebensprinzip getrennt werden könne, sondern dass sie kein Organ habe, jenes aber ein Organ besitze. Übrigens hält Thomas trotzdem in seiner Weise die Trennung des intellektiven Seelenteiles von den anderen Vermögen wie eines unvergänglichen vom vergäng-

lichen aufrecht. Die berühmte Stelle an. 430. a. 22 gibt Thomas nämlich also (Com. in an. S. 223): „separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est.“ Dazu erklärt er: „Et sic patet, quod hic loquitur de tota parte intellectiva, quae quidem dicitur separata ex hoc, quod habet operationem suam sine organo corporali.“ Das χωρισθεὶς ist hier gänzlich falsch mit „separatus“ gegeben und durch die Organfreiheit erklärt. Sie sei mit dieser Trennung gemeint. Das hatte Siger viel besser übertragen und ausgelegt. Mit dem Partizip Aoristi „χωρισθεὶς“ kommt die Zeit des Eintretens einer Handlung zum Ausdrucke. Es heisst also: „wenn er einmal getrennt wird“. Thomas fährt fort: „concludit, quod haec sola pars animae, sc. intellectiva est incorruptibilis et perpetua. Et hoc est, quod supra posuit in II°, quod hoc genus animae separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili. Dicitur autem perpetua, non quod semper fuerit, sed quod semper erit... Passivus vero intellectus corruptibilis est, i. e. pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis, pertinent enim ad partem sensitivam... Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit.“

Hier nennt Thomas den Nus Seelenteil und den passivus intellectus ebenfalls Seelenteil; vom ersten sagt er, er sei unvergänglich, trennbar von den anderen und immerwährend. Der zweite ist ihm korruptibel, und zwar, weil er und die „passiones“ zum „pars sensitiva“ gehören; also nimmt er den ganzen sensitiven Teil für vergänglich. Zugleich aber behauptet er, dass die Seele bleibe, wenn der Körper untergeht und dass nur in ihr nicht bleibe eine gewisse Wissenschaft „destructo corpore non remanet in anima separata scientia . . .“ Wenn er aber vom sensitiven Seelenteil sagt, er vergehe, wie kann er erklären, die Seele oder das Seelenganze bleibe? Sehr einfach! Die Seelenteile sind nichts Substanzielles, sondern Accidentelles, sind nichts von der Seele, sondern nur etwas in der Seele; sie sind die der Seele inhärierenden Potenzen,

und von diesen vergehen die organbegabten und bleiben die organfreien. Die substanzielle Seele ist einfach und vollständig unvergänglich. Er verdeutlicht selbst die vorliegende aristotelische Stelle in seiner quaestio un. de an. a. 19. S. 436.: „Philosophus dicit in 3° de anima, de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata.“ Es ist nichts anderes, als was Albert behauptet (Isag. in libr. de an. S. 511.): „Quia in homine moriente, quando potentia rationalis recedit, non remanet potentia vegetandi nec sentiendi.“ Mir will es scheinen, als ob sich Thomas zur Teilung der Potenzen von der Seele entschlossen hätte, um die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit sowie die Seelenteile bei Aristoteles erklären zu können, ohne die Einfachheit der Seele aufgeben zu müssen. Thomas lehrt darum klärlich von der menschlichen Seele, ein dreifaches: 1. Die Identität des sensitiven Prinzips mit dem intellektiven, oder abgesehen von bestimmten Seelenteilen die ständige Einfachheit des Gesamtprinzips. Er sagt ebd. S. 403 ausdrücklich: „Anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul.“ 2. Das Gesamtprinzip sei Körperform; in seiner Summa hat er diesen Gedanken präzis niedergelegt. S. Th. I. p. q. 76. a. 2.: „Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma“; er fügt hinzu: „et tamen destructo corpore remanet anima intellectualis in suo esse.“ Und diesen dritten Punkt bringt er auch hier zur Geltung. 3. Die menschliche Seele, obwohl Körperform, ist dennoch abtrennbar vom Körper und in diesem Zustand existenzfähig; derselben Sentenz huldigt er in q. u. de an. (a. 14, S. 416): „Anima sensibilis in brutis corruptibilis est, sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.“ Nun ist etwas anderes die persönliche Ansicht des Aquinaten und seine Auslegung des Stagiriten. Der Fehler ist eben der, dass er für seinen Kommentar zur anima des Aristoteles die drei Gedanken zur schon vorausgesetzten und nicht erst zu bew isenden Grundlage genommen hat.

In allen drei Positionen jedoch ist Thomas vom Stagiriten verlassen; mit Aristoteles geht aber auf der ganzen Linie Siger. Bezüglich aller 3 Punkte haben wir uns davon schon bisher überzeugen können. Für alle drei wird uns das im weiteren Verlaufe noch unwiderleglicher zu Bewusstsein kommen.

Wir haben noch in eine Würdigung der Interpretation des Aquinaten zur Stelle b) einzutreten. Thomas schreibt (Comm. in an. S. 210): „Sensus enim licet non patiatur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens, in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat . . .“ S. 211.: „Sed horum occasione verborum quidam in tantum decepti sunt, ut ponerent intellectum possibilem esse a corpore separatum, sicut una de substantiis separatis. Quod quidem omnino impossibile est. Manifestum est enim, quod hic homo intelligit . . . Sed impossibile est, illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu; sic igitur aliquid formaliter operatur per aliquid, sicut eo fit actu. Non autem fit aliquid aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est, quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse. Unde manifestum est, quod intellectus pars animae est, et non substantia separata. . . . dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale et sic est intellectus separatus.“

Ich habe schon berührt, dass Thomas das „*οὐκ ἄνευ σώματος*“ mit „organbegabt“ und das „*χωριστὸς*“ mit „organfrei“ übertragen hat. Er glaubt damit fälschlich, dass Aristoteles die Organlosigkeit des Nus behaupten konnte, ohne irgendwie der intellektiven Seele die Körperform ab-

zustreiten. Das letztere wäre nach ihm vom Stagiriten hier gar nicht angezweifelt. An dieser Stelle ist denn auch von Thomas für die intellektive Seele der Entelechiecharakter unverhohlen beansprucht. Das beweist augenscheinlich der Satz: „Non autem fit aliquid aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse.“ Es wurde aber von den Gegnern gesagt: „Intellectum possibilem esse a corpore separatum.“ Von Aristoteles wird nun das, was dem Körper Seinsgrund ist, als dessen Form bezeichnet (an. 415. b. 11.). Thomas aber verlangt das für das substanzielle Prinzip des Intellektes. Denn er hatte vorher geschrieben: „Manifestum est enim, quod hic homo intelligit.“ Und etwas später: „Unde impossibile est, quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse.“ Lichtvoller ist vielleicht, wie er in der S. Th. I. p. q. 76 a. 1. sich ausdrückt: „Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, quod inveniat modum, quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio.“ Dass aber die intellektive Seele Körperform sei, ist, wie wir gesehen haben, vollständig unaristotelisch. Auch unsere Stelle ist ein Beleg dafür. Wenn aber Thomas σῶμα durch Organ übersetzt, hatte er zu beweisen, dass dem Stagiriten sich Organlosigkeit und Körperform miteinander verbinden konnten. Wir werden klar das Gegenteil zeigen. Thomas tut das nicht. Er setzt das mit der allgemeinen Definition von der Psyche als gegeben voraus. Dafür, dass die intellektive Seele Körperform ist, holt sich seine Darlegung ihre Kraft auch nicht aus dem aristotelischen Texte, sondern bewegt sich dabei unabhängig von Aristoteles in reinen, auf augustinischen Anschauungen basierenden Vernunftschlüssen.

Noch über einen zweiten Punkt müssen wir uns hier Rechenschaft geben. Wie kommt es denn, dass Thomas der gegnerischen Aufstellung, der Intellekt sei vom Körper getrennt wie eine getrennte Substanz, unterschiebt, dass sie damit den Intellekt nicht bloss vom Körper, sondern von der Seele und dem Menschen trenne? Er sagt ja: „Manifestum est

enim, quod hic homo intelligit . . . Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo formaliter loquendo intelligit . . . Sed impossibile est, illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse.“ Also ist er der Meinung, wenn man den Intellekt als vom Körper getrennte Substanz ansetze, geschehe das nicht bloss in bezug auf den Körper, sondern auch hinsichtlich des Menschen, der durch den Nus formell tätig sei und von dem auf diese Weise der Nus abgetrennt werde. Ferner bringt er die Äusserung: „Unde manifestum est, quod intellectus pars animae est et non substantia separata.“ Das will doch sagen, wenn der Nus als eine vom Körper getrennte Substanz angesehen werde, dann sei er nicht Teil der Seele. Ich frage wieder, wie konnte Thomas die Trennung des Nus vom Körper als einer Substanz ohne Körper, nicht bloss als eines Accidens ohne Organ, ohne weiteres für Trennung des Nus von der Seele und vom Menschen proklamieren? Mit Aristoteles ist das unvereinbar. Der Stagirite negiert vom Nus, der ihm ein substanzielles Kraftprinzip ist, die Körperform und nennt ihn trotzdem beständig einen Teil der ganzen Seele z. B. an. III. 4. 429. a. 10.: *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς, ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ*, oder an. III. 4. 429. a. 27.: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ*. Auch bleibt der Nus bei ihm Teil des Menschen; denn an. II. 3. 415. a. 8.: *οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα*. Wie die *λοιπὰ πάντα*, die anderen Seelenteile, nicht zum Menschen hinzukommen, sondern ihn konstituieren, so wird in der Beziehung kein Unterschied sein beim Menschen für den Nus, den *λογισμὸς*. Siger hat nicht verfehlt, auf beide Punkte gebührend aufmerksam zu machen. (Siger an. 113, 30 u. 98, 20.) Bei Thomas aber lagern die Dinge anders. Dem Aquinaten ist fürs eine immer die ganze Seele einfach, wie schon bewiesen worden, und fürs andere besitzt nach ihm der Mensch nicht mehrere Formen, sondern nur eine und diese eine ist Körperform. S. Th. I. p. q. 76. a. 4.: „Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis

est in homine nisi sola anima intellectiva.“ Ebenso q. u. de spirit. creat. a. 3. Wird nun vom Nus gesagt, er sei Substanz, und zugleich geleugnet, er sei Körperform, so steht er damit als immaterielle Substanz nach Thomas nicht nur ausserhalb eines Seelenteiles, sondern ausser der ganzen Seele, sowohl deswegen, weil die Seele dem Aquinaten einfach ist, als darum, weil sie ihm ihrem ganzen Umfang und allen ihren Teilen nach Körperform ist. Der substanzielle Nus, der sich nicht als Form an eine Materie wendet, muss daher dem Aquinaten als getrennt nicht bloss vom Körper, sondern auch von der Seele gelten; er kann nicht mehr Seelenteil sein. Weil aber der Mensch dem englischen Lehrer zufolge nicht mehrere Formen hat, sondern nur eine und diese Körperform ist, so muss der substanzielle Nus als Nicht-Entelechie auch getrennt vom Menschen sein, er hat aufgehört, Teil des Menschen zu sein. Die Argumentation des Aquinaten ist folglich nur verständlich, wenn er unangetastet festhält, dass das gesamte Lebensprinzip stets einfach und in seiner ganzen Ausdehnung Körperform sei. Darum hat ihm die intellektive Seele bei Aristoteles für eine Entelechie gelten müssen. Von dieser Irrung hat sich Siger freigehalten, und das ist sein Vorzug.

3. Es war schon viel erreicht, dass Siger das vom Körper Trennbare als aristotelische Substanz ohne Entelechiecharakter und das vom Körper Untrennbare als Entelechie im Sinne des Stagiriten erklären und hinzufügen konnte, der Nus sei aber von ihm für trennbar vom Körper gehalten worden. Aber Siger gibt sich damit nicht zufrieden.

a) In seiner Seelenlehre (M. A. an. 95, 31.) begegnet uns

α) folgender Passus: „Hoc autem apparet consideranti rationem philosophi quae talis est: Intellectus noster habet intelligere omnia materialia suscipiendo eorum species. Sed susceptum denudatum est in essentia sua ab his, quae suscipit. Intellectus igitur non est aliqua forma materialis. Unde sicut sensus nihil est actu suorum sensibilium, antequam sentiat, sic nec intellectus intelligibilium. Unde et tactus, cum habeat aliquam qualitatem tangibilem, non est omnium

qualitatum tangibilium cognoscitivus; similiter autem et calidum et frigidum nostro corpori non sentimus, sed solum excellentias. Et cum intellectus intelligat, productus de potentia ad actum, sicut et sensus, et omnia materialia intelligat suscipiendo eorum species, non est igitur intellectus aliqua forma materialis. Nunc est ita, quod non solum in potentia animae intellectivae suscipiuntur species intelligibilium, sed etiam in eius substantia, quare idem, quod convincit ratio de potentia, et de substantia. Mirum est ergo per illam philosophi rationem, ponere potentiam separatam et substantiam unitam."

Ist der Gedanke aristotelisch und dem Sinne nach unverändert vorgetragen? Ja. Dass der Nus alles Materielle erreichen kann, versichert Aristoteles; er geht sogar noch weiter, und behauptet von allem einfachhin, nicht bloss von dem Materiellen, dass es Objekt des Nus werden könne. Darin ist alles Materielle von Aristoteles eingeschlossen, von Siger aber mit „omnia materialia" das darüber Hinausliegende und sich noch innerhalb des aristotelischen „omnia" Stellende nicht ausgeschlossen. an. III. 4. 429. a. 18.: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι* argumentiert der Stagirite. Das „suscipiendo eorum species" hatte er eben vorher mit „*δεκτικὸν* (sc. *τὸ νοεῖν*) *τοῦ εἴδους*" gegeben. (an. 429. a. 15.) Über die bei jedem unmittelbaren Erkennen erfolgende Lostrennung des Erkannten von der aufnehmenden Hyle haben wir nicht seine Äusserung vergessen (an. 425. b. 23.): *τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον.* Das gilt natürlich auch für den Nus, denn (an. 429. a. 17.): *ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸ νοοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Darum hält sich Siger an Aristoteles mit seinem Worte: „Sed susceptum denudatum est in essentia sua ab his, quae suscipit." Den gleichen Gedanken wiederholt Siger, wenn er sagt: „et omnia materialia intelligat suscipiendo eorum species." Dass der Nus „nihil est actu intelligibilium," bevor er denkt, wie der Sinn „nihil est actu suorum sensibilium," bevor er erkennt, dass also der Nus in bezug auf sein Denken mit keinem Denkakt identisch ist und auch keinen beständig

so mit sich verbunden hat, wie er sich selbst immer verbunden ist, mit einem Worte, dass er nicht in bezug auf sein Sein, wie die Materie, sondern in bezug auf sein Erkennen reine Möglichkeit ohne Wirklichkeit ist, hat Aristoteles unmittelbar aus der Analogie zwischen Sinn und Nus mit dem „ἀμιγὴς" gefolgert. (an. 429. a. 18.): *ἀνάγκη ἄρα* (= also), *ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι.* Übrigens tritt uns das noch prägnanter gegenüber mit an. 429. b. 30.: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.* Ebenso an. 429 a. 21. Der Gedanke „unde et tactus, cum habeat aliquam qualitatem tangibilem, non est omnium qualitatum tangibilium cognoscitivus" ist nur der für das vorausgehende Prinzip notwendig geforderte, von Aristoteles selbst namhaft gemachte, von Siger aber speziell auf den Tastsinn angewandte Grund. an. 429. a. 20.: *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* Wäre das Erkenntnisvermögen ein Erkenntnisakt, oder hätte es immer einen solchen, so stünde das im Wege, etwas anderes aufzufassen. Es wäre nicht mehr im Vermögen, alles andere wahrzunehmen, was es wahrnehmen kann. Mit „similiter autem et calidum et frigidum nostro corpori non sentimus, sed solum excellentias" vervollständigt Siger durch einen von Aristoteles an. 424. a. 2. gebrachten Gedanken das Gesagte: *διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως.* Weil die Seelenkraft von Aristoteles nicht als der Sache nach verschieden von der Substanz angenommen wird, ist dem Magister von Paris zuzugestehen, dass bei Aristoteles das von der Potenz Aufgenommene auch von der Substanz aufgenommen werde und es nicht angängig sei, wie Thomas und Albert glauben, die Substanz als verbunden, die Potenz aber als unverbunden einzuschätzen. Was beanstandet werden könnte, ist der gerade den Kern der Sache berührende, zweimal auftauchende Ausdruck: „non est igitur intellectus aliqua

forma materialis.“ Es wird sich fragen, ob Siger so das aristotelische „*διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν* (sc. *τὸν νοῦν*) *τῷ σώματι*“ übersetzen durfte. Muss das bejaht werden, dann kann an der Konsequenz nicht mehr ausgestellt werden, sie sei von Siger eigenmächtig aufgestellt, weil sie dann der Stagirite sich mit „*διὸ*“ selbst angeeignet hat.

β) Siger schreibt also (Siger an. 93, 9.): „Intellectus intelligendo non habet organum corporeum, sicut visus oculum, ut probatur 3° de anima. Sed si anima intellectiva uniretur corpori, eidem dans esse ut figura cerae, anima intellectiva proprium opus expleret, per organum corporeum. Corpus enim, ens per animam intellectivam, intelligeret per ipsam.“ Ganz das gleiche ist, was er S. 95, 15. (ebd.) vorbringt: „si substantia animae intellectivae haberet esse unitum ad materiam ita quod dans esse materiae“ — Siger meint, wenn sie Körperform ist, und wir werden zeigen, dass mit „*μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ (an. 429. a. 24.) auf dieses abgezielt ist — „tunc cum intelligere sit in substantia animae intellectivae, intelligere haberet esse in aliqua parte corporis, ut visio in oculo, aut in toto corpore, quod negat philosophus.“ Das „ut visio in oculo“ und oben das „sicut visus oculum“ ist nur als Verdeutlichung von Siger zugesetzt zum Zeichen, dass er unter Körperteil und ganzer Körper „Organ“ verstehe. Dass der Nus aber kein Organ habe, negiert hier wirklich Aristoteles unwiderlegliglich. „*ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.*“ Sigers Worte „si anima intellectiva uniretur corpori, eidem dans esse — nicht in anderer Weise —, anima intellectiva proprium opus expleret per organum,“ geben uns die ureigenste Anschauung des Stagiriten, den der Brabanter Lehrer richtig zitiert hat.

Würdigung der Stellen *α*) und *β*).

Der ganze von Siger zum Beweise hier angerufene aristotelische Text lautet folgendermassen (an. III. 4. 429. a. 18): *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρ-*

ἐμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή), οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εἰκὸς αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ. νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.

Das „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ ist die Folge der vorausgehenden und zugleich die Konsequenz der sich ihm anfügenden Gedankenreihe. Dass das ihm Vorausgehende als Grund für dasselbe zu gelten hat, beweist das „*διὸ*“. Dass es aber mit dem Folgenden im Zusammenhang des Begründeten steht, macht das anschliessende „*γὰρ*“ kenntlich. Ich behaupte nun, dass damit für das „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ des Nus drei Gründe für dessen reinliche Scheidung von jeder Materialität geboten werden. Und zwar schliesst Aristoteles

1. Aus der in der Richtung auf das Erkennen reinen Möglichkeit des Intellektes.
2. Aus der Tatsache, dass der Nus objektiv oder seinem Objekte nach nicht körperlich beschaffen sein dürfe.
3. Aus der Organfreiheit des Nus.

Das, was Aristoteles uns bis „*διὸ*“ klar machen will, ist, dass, soviel es das Erkennen anlangt, der Nus eine von aller Wirklichkeit gesonderte Möglichkeit darstellen muss. Er hat *ἀμιγὴς* zu sein, und das deswegen, damit ein Erkennen möglich ist: *τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ*. Nur einer Tafel, auf der jede Schrift ausgelöscht ist, lässt sich jedes Schriftzeichen auftragen, nicht aber der beschriebenen Tafel. Das Beschriebensein ist ein Hindernis für jede Aufnahme anderer Mitteilungen, die an und für sich zueinander keine Gegensätze bilden und die alle nicht der Tafel schlechtweg, sondern der unbeschriebenen Tafel eingezeichnet werden können. Deswegen nun, weil der Nus reine Möglichkeit ist, fällt er dem Stagiriten noch lange nicht mit der Materie zusammen; denn er ist es in der Richtung auf das Erkennen, diese aber in bezug auf das Sein; der Nus kann dem Sein nach alles Mögliche aktuell sein, nur

darf er seine endlichen Denkakte nicht sein; die müssen von ihm lösbar sein, wenn er alles erkennen können soll. Die Materie kann nicht ohne Form sein, der Nus sehr wohl ohne Denkakt. Die Materie ist Substrat des Werdens aus Gegensätzen, der Nus aber nicht. Das hebt auch Thomas hervor, wenn er sagt (q. u de an. S. 376.): „Nam materia I[a] recipit aliquid cum transmutatione et motu; . . . anima autem non recipit cum motu et transmutatione.“ Die Hyle ist dem Stagiriten nur reduktiv in der Kategorie, wie die späteren Ausleger sagen, ebenso wie die Form, weil beide das Prädikament der Substanz konstituieren, und deren Prinzip, nicht aber sie selber sind. Der Nus dagegen ist einfach (an. 429. b. 22.: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς* etc.) und wenn er nicht Entelechie des Körpers ist, dann einfache Substanz, nicht zusammengesetzte Substanz, selbst Substanz, nicht Prinzip der Substanz. Wenn der Nus reine Möglichkeit wie die Materie ist, nur nicht dem Sein nach, sondern dem Erkennen zu, dann wird er mit der Hyle darin übereinstimmen müssen, dass er ebenso wie jene nur Aufnehmendes und nicht Aufgenommenes ist. Die Körperform ist aber, wie Aristoteles ausdrücklich sagt und wie wir bereits von ihm gehört haben, Aufgenommenes, sie ist in der Hyle und diese ihr Substrat; also kann der Nus nicht Entelechie des Körpers sein: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.* Über die Schlusskraft der aristotelischen Beweisführung haben wir hier nicht zu rechten Uns steht zur Diskussion nur dies, ob Siger den aristotelischen Gedanken erfasst hat oder nicht. Und er hat ihn erfasst, wie wir sehen. Er durfte sagen: non est igitur intellectus aliqua forma materialis. Ich will nur noch ergänzen, dass mit dem *οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι* nicht jede Verbindung des Nus mit dem Körper abgeleugnet sein kann, weil Aristoteles öfter von einer Union desselben mit dem Körper spricht. Wäre das der Fall, dann würde der Nus sowohl unverbunden als substratlos sein. Ist aber nicht jede Union negiert, und doch eine sicher aberkannt, dann wird, weil es nur zwei Auswege gibt, entweder ver-

bundene Entelechie oder verbundene aber nicht formgebende Substanz, und weil mit der Leugnung des zweiten jede Union geleugnet wäre, nur das Erste verleugnet sein können.

Für das nämliche *οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι* reihen sich an diesen Ausdruck durch „*γὰρ*“ noch zwei weitere Gründe an. Der erste ist dieser: *ποιός τις γὰρ γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς* Nun ist es ausgeschlossen, dass mit dieser *ποιότης* eine physische Beschaffenheit gemeint sein könnte. Denn in diesem Falle würde auch das sensitive Prinzip, das durch Erkennen ebenfalls keine physische Beschaffenheit erwirbt, nicht vermischt mit dem Körper sein dürfen. Weder dieser könnte dessen Organ, noch es selbst seine Entelechie sein. Es muss also die Stelle eine Deutung dahin erfahren, dass der Nus nicht physisch, sondern objektiv irgendwie beschaffen würde. Indem er aber die Beschaffenheit näher als Wärme oder Kälte etc. bestimmt, ist offenbar, dass es sich ihm hier um körperliche Beschaffenheit handelt. Der Nus könnte aber dem Objekte nach ein derartig beschaffener nur dadurch werden, dass sein Objekt nicht das Sein einfachhin (an. 429. a. 18.) bliebe, sondern es auf ein bestimmtes und zwar körperliches Sein eingeschränkt würde. Sein Erkennen würde dadurch eine wesentliche Beziehung zu einer bestimmten, körperlichen Beschaffenheit erhalten, welche die eigentümliche, ihn zum Erkennen bewegende Grundbestimmung eines jeglichen, von ihm erkannten Objektes ausmachen müsste. Und wie das Sehvermögen eine wesentliche Hinordnung zur Farbe hat, und was nicht Farbe ist, nur erkennt, insofern es mit Farbe verbunden ist, so dürfte auch keinem der vom Nus wahrgenommenen Gegenstände die den Nus spezifizierende körperliche Grundbeschaffenheit abgehen; das Fehlen derselben an einem Dinge wäre für das Erkennen mit dessen Unzulänglichkeit gleichbedeutend. Verlangt nun das „*γὰρ*“ eine innere Verbindung zwischen dieser Tatsache, welche die Tätigkeit berücksichtigt, und dem vorausgesetzten „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“, welches dem Sein gilt, dann kann sie

sich dem Stagiriten nur ergeben, wenn er den Gedanken festhält, den Spätere ausdrücken: operari sequitur esse. Ist also die Tätigkeit nicht körperfrei, dann ist es auch nicht das Sein. Und ist der Nus in bezug auf sein Objekt dem sensitiven Prinzip ähnlich, dann muss er es auch in bezug auf sein Wesen sein. Das sensitive Prinzip wird aber vom Stagiriten den Körperformen beigezählt, es ist untrennbar und *φθαρτὸς*. (an. 413. b. 27.; 430. a. 25.) Also würde das auch der Nus werden müssen. Doch „*οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς.*“ Es wird also von ihm eine objektive, körperliche Beschaffenheit geleugnet, darum auch die Körperform. Zum zweitenmal muss darum Siger, der dies Argument übergangen hat, Recht behalten, wenn er den Stagiriten vom Nus den Entelechiecharakter leugnen lässt. Es ist bei Aristoteles nicht auffallend, dass das „*ποιός γίγνοιτο*“ objektiv gefasst werden muss. So drückt er sich öfter aus: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς* (an. 429. b. 30.) oder: *εἴπωμεν πάλιν, ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα* (an. 431. b. 20.), oder: *ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι.* (Ebd.) Das ist nicht physisch, sondern objektiv zu verstehen. Der Nus wird nicht das Ding, er wird nur erkennend in bezug auf das Ding.

Uns bleibt noch der durchschlagendste dritte Grund zur Behandlung: *οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι . . .*, denn *ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.* Der Nus kann nicht vermischt sein mit dem Körper, es müsste ja auch ein Organ für ihn vorhanden sein, wie für das sensitive Prinzip. Nun hat er aber keines. Hier ist der Unterschied zwischen *σῶμα* und *ὄργανον* evident. Würden beide dasselbe besagen und *σῶμα* für Organ stehen, dann würde das zu Beweisende zugleich als beweisendes, und zwar in bezug auf dieselbe Sache, verwertet. Wir hätten einen logischen Zirkel. Wenn aber mit „*οὐδὲ μεμῖχθαι σώματι*“ zu beweisen stünde, ob der Nus ein Organ habe, dann kann Aristoteles nicht tautologisch als beweisenden Grund angegliedert haben, dass er ein Organ habe. Das würde heissen, er hat ein Organ, weil er ein

Organ hat. σῶμα bedeutet also hier Körper und ὄργανον den zur Tätigkeit benützten Körperteil oder das Organ. Dann aber ist der Schluss dieser: der Nus kann nicht mit dem Körper vermischt sein, es müsste ja sonst für ihn ein Organ am Körper aufzutreiben sein; wir müssten einen Körperteil kennen, von dem wir sagen könnten, dass sich der Nus desselben beim Vollzug seiner Tätigkeit bediene. Wir können ja auch für die Sinne das angeben. Für das Sehen ist das Auge da, zum Hören das Ohr u. s. f. Warum sollten wir gerade beim Nus in Verlegenheit kommen, wenn er wirklich ein Organ hätte? Wir wissen keines, also hat er keines. Ich sehe wieder ab von der Stringenz des Beweises. Darüber habe ich hier nicht zu urteilen. Ich behaupte nur, dass damit der Stagirite evident einen Gegensatz zwischen dem Entelechiecharakter und der Natur des Nus aufgestellt hat. Denn kann hier σῶμα nicht für Organ stehen, dann ist sein Gedanke allein der: weil der Nus organfrei ist, darum ist er körperlos. Hat er gar keine Verbindung mit dem Körper, dann ist er sowohl unverbunden, wie erhaben über eine Einformung. Ist er verbunden und dennoch körperlos, dann ist er nicht Wesensform, ohne dass dadurch seine Verbindung aufgehoben würde. Dieser Schluss entscheidet gegen den Aquinaten. Dem Stagiriten konvertieren darnach „organbegabt“ und „Entelechie“, wie „Organfreiheit“ und „den Entelechiecharakter abweisende Substanz“. Er sagt, — das γὰρ bindet die Organlosigkeit als Grund an das Unvermischtsein mit dem Körper — „weil kein Organ vorhanden, darum keine Entelechie gegeben.“ Das ist ebensoviel als: wo Organ, dort Entelechie. Dass dort, wo psychische Entelechie, auch ein Organ ist, hat er schon früher ausgesprochen: δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. (an. 407. b. 25.) Das ist ja gerade das Organ, nämlich ein Körperteil oder ein Körper, der zur Tätigkeit von dem Prinzip benützt wird; nicht der einer Psyche bloss verbundene Körper oder Körperteil, sondern der von ihr zur Tätigkeit benützbare verwirklicht den Begriff des Organs. Aristoteles verleugnet

dadurch direkt die Psychologie des englischen Lehrers. Ihr zufolge gäbe es eine organlose Körperform; denn ihr ist die intellektive Seele, als solche, Entelechie des Körpers und zugleich organfrei. Das ist geradeso wenig aristotelisch wie das andere Axiom des Aquinaten, dass die Körperform trennbar sei. Nach Aristoteles gilt es als Grundsatz: wenn trennbar, dann nicht Körperform; wenn Körperform, dann untrennbar. Den vorher erwähnten Gedanken hat aber Aristoteles schon im 1. Buch der Seelenlehre (an. 407. b. 2.) anklingen lassen: *ἐπίπονον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι καὶ προέτι φευκτὸν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ.* Mit dem Verwerfen des *μεμῖχθαι τῷ σώματι* ist nicht jede Verbindung abgewiesen, sondern nur die unlösbare, weil eben das „*μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ ihm eine Verbindung besagt, der das „*μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι*“ notwendig angeheftet ist. Er will dem Nus nur eine Verbindung mit dem Körper zugestehen, die lösbar ist. Wir wissen aber von an. 413. a. 4. her, dass ihm die lösbare Verbindung die der Substanz ohne Wesensform und die unlösbare die der Entelechie ist. Ein neues Argument dafür, dass Siger in die aristotelische Anschauung vollkommen eingedrungen ist.

b) Für die Immaterialität des Nus beruft sich Siger noch weiter auf den Philosophen. (M. A. an. 93, 15.): „dicit philosophus 3° de anima, quod intellectus . . . non communicat cum aliis in materia et quod est potentia sine materia, quae omnia ostendunt, quod intellectus in esse suo separatus est a materia et corpore.“ Ebenso ebd. 94, 21. u. 99, 15. Mit dem „non communicat cum aliis in materia“, einem Ausdruck, der wörtlich in der Seelenlehre des Aristoteles nicht vorkommt, kann Siger auf das „*μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινὸν*“ des Nus anspielen (an. 429. b. 23.), welches Wort Aristoteles dem Munde des Anaxagoras entnommen hat. Mir scheint er aber damit eher die Stelle im Kopfe zu haben, an der Aristoteles den materiellen Dingen den Nus abspricht, weil dort auch die „potentia sine materia“ aufstösst. „Non com-

municat cum . . .“ würde dann heissen: er ist nicht im Besitze der Dinge in der Materie. an. 430. a. 7.: *ὥστ' ἐκείνοις* (sc. *τοῖς ἔχουσιν ὕλην*) *μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς . . .*

Der ganze Text ist dieser (Arist. an. III. 4. 430 a. 2.): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.* „*τὸ νοοῦν*“ steht nicht für die Tätigkeit, sondern für das Prinzip; es ist der später folgende „*νοῦς*“. Aristoteles glaubt nämlich nicht, das Denken sei das Objekt bei den immateriellen Dingen, er meint vielmehr, bei ihnen seien Intellekt und Objekt, der Denkende und das Gedachte identisch, nicht in bezug auf alles, sondern in bezug auf sie selbst. Der Besitz des Nus ist vom Philosophen von der grösseren Trennung, nicht von der engeren Verbindung mit der Hyle abhängig gemacht. Die „*ἄνευ ὕλης*“ haben den Nus, nicht die „*ἔχοντα ὕλην*“. Gibt es also etwas, was Hyle hat und doch den Nus besitzt, dann wird nicht jenes den Nus besitzen, das strenger mit der Hyle vereinigt ist, sondern eher jenes, welches in lockerer Verbindung mit der Hyle steht. Zum ersten gehört aber die Entelechie, zum anderen die der Materie als Träger entratende Substanz. Hat also der Mensch den Nus und zugleich die Hyle, so ist der Nus dort der Hyle verbunden als Substanz, von der die Hyle keine Bestimmtheit erhält. Zugleich sagt er ausdrücklich: *ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων.* Der Nus ist also, wie Siger vortrefflich geschlossen hat, nach dem Stagiriten keine Entelechie.

Aber unsere Stelle führt uns auch darauf, mit wie viel Recht derselbe Siger in dem 8. Kapitel seiner Seelenlehre den Stagiriten als den Anwalt eines realen Unterschiedes zwischen intellektivem und sensitivem Prinzip vorstellen dürfte. Denn Organ ist dem Stagiriten und nicht bloss ihm der von einem einwohnenden Prinzip zur Tätigkeit benutzte Körper

oder Körperteil, das Prinzip aber, dem er das „*τῷ σώματι μεμῖχθαι*“ zubilligt, ein mit dem Körper nicht schlechtweg verbundenes, sondern in bestimmter Weise, als Entelechie, verbundenes Prinzip. Ein Prinzip, das den Körper nicht zu seiner Tätigkeit gebraucht, ist nicht Entelechie desselben. Nun wird niemand leugnen, dass dem Aristoteles in an. 403. a. 5. (*φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαῤῥεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν*) gerade so wie in an. 403, a. 16. (*ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν, ἅμα τούτοις* (= durch diese leidet zugleich der Körper) *πάσχει τὸ σῶμα*) der Körper als ein von der Tätigkeit in Mitleidenschaft genommener, zu ihr benützter und herangezogener Körper erscheint. Und jeder wird zugeben müssen, dass er von den in der einleitenden Äusserung (an. 403. a. 3: *ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἐχοντος ἢ ἐστί τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς.*) erwähnten Gegensätzen „*κοινὸν*“ und „*ἴδιον*“, welche dadurch wie gemeinsames und nicht gemeinsames einander entgegengestellt werden, das *κοινὸν* und nicht das *ἴδιον* durch „*οὐθὲν ἄνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν*“ verdeutlichen wollte. Wie also *κοινὸν* die Tätigkeit eines Prinzips bezeichnet, welches den Körper zu seiner Tätigkeit heranzieht, so wird *ἴδιον* die Tätigkeit eines Prinzipes ansagen, welches den Körper zu seiner Tätigkeit nicht benützt, weil sich *κοινὸν* und *ἴδιον* wie Bejahung und Verneinung gegenüberstehen. Von dem *νοεῖν* sagte er aber, dass es *μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον*. Freilich wenn es wäre *φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας*, dann würde mit *φαντασία* das *ἴδιον* einfachhin, mit *μὴ ἄνευ φαντασίας* aber nur ein bestimmtes *ἴδιον*, nämlich das „ohne Phantasie“ geleugnet sein, aber im letzten Falle noch immer das *νοεῖν* als ein *ἴδιον* im Gegensatze zu dem *κοινὸν* stehen. Was hier nur problematisch von Aristoteles angedeutet ist, entscheidet er im 8. Kapitel des 3. Buches (an. 432. a. 12.): *τὰ δὲ πρῶτα*

νοηματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Das Denken ist also nicht ein Phantasma. Das Prinzip der Denktätigkeit wird also dem Aristoteles, auch wenn seine Tätigkeit *μὴ ἄνευ φαντάσματος* bleibt, weil sie zugleich ein *ἴδιον* ist, als Prinzip eines *ἴδιον* ein den Körper zu seiner Tätigkeit nicht heranziehendes Prinzip sein müssen. Nun ist aber, wie kurz vorher auseinandergelegt wurde, von dem Stagiriten das den Körper nicht zur Tätigkeit benützende Prinzip als ein vom Körper nicht aufgenommenes Prinzip dargestellt worden. Dagegen ist aber das Prinzip jener in unserer Stelle aufgezählten Tätigkeiten von Aristoteles als ein den Körper zur Tätigkeit heranziehendes Prinzip aufgefasst. Dass aber die namhaft gemachten Tätigkeiten im Menschen sind, wird Aristoteles zugegeben haben. Also wird auch ihr Prinzip im Menschen sein müssen. Das den Körper zur Tätigkeit benützende Prinzip ist aber dem Stagiriten ein vom Körper aufgenommenes Prinzip oder Entelechie. Weil nun auch das Denken im Menschen ist, wird sich dessen Prinzip als Nicht-Entelechie zu jenem als Entelechie wie ein Ding zu einem anderen Ding verhalten müssen, d. h. wie Siger im 8. Kapitel seiner Psychologie sagt, sensitives und intellektives Prinzip sind dem Stagiriten der Sache nach verschieden.

Thomas zu a) und b) des 3. Punktes.

Für den Kommentar zu dem in a) beigebrachten, aristotelischen Texte gilt ein zweifaches. 1. Thomas hat Recht, wenn er sagt, hier werde die reine Möglichkeit des Nus gelehrt. Dieser Punkt also ist für uns erledigt. 2. Er hat aber Unrecht sowohl darin, wie er den Stagiriten diese Möglichkeit entwickeln lässt, als darin, dass er meint, Aristoteles erkläre an der ganzen Stelle nichts anderes als dieses.

Es kommt vor allem das „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ in Betracht. Die ihm vorliegende, lateinische Übersetzung hatte richtig das „*κἂν*“ in „*καὶ ἂν*“ aufgelöst. (Com. in an. S. 209.): „Unde neque misceri est rationabile, ipsum corpori. Qualis

enim aliquis utique et esset, aut calefactus aut frigidus, et erit organum aliquod, sicut sensitivo, nunc autem nullum est.“ Aber er hatte noch eine andere Übersetzung, welche er in „de unitate intell.“ bringt und die das „κἂν“ fälschlich mit „καὶ ἐὰν“ versteht. (de unit. intell. S. 250.): „qualis enim utique fiet, aliquis aut calidus aut frigidus, si organum aliquid erit, sicut sensitivo?“ Das verleitete ihn zu kommentieren, wie er ohnedies nur allzu geneigt war, das „μεμῖχθαι σώματι“ sei als „organvermischt“ aufzufassen. Ebd.: „sic ergo intelligitur istud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus.“ Durch das „quia“ soll nicht zwischen Organ und dem Gemischtsein das Verhältnis des früher Erkannten zum später Erfassten begründet werden, es ist vielmehr von ihm als formell (= indem, dadurch dass) gedacht. Ich bemerke noch: das Vermischtsein mit dem Körper ist dem Stagiriten durchaus nicht das nämliche, welches er an. 429. a. 18. mit „ἀμιγὴς“ verwirft. Von dieser ersten Mischung gibt er ja zu, dass sie nach dem Denken vorhanden und dass sie möglich sei und leugnet nur, dass sie vor dem Denken schon vorliege. *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς... οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ, τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Erst nachdem sich ihm der Nus als ungemischt in diesem Sinne ergeben hat, behauptet er ihn auch als unvermischt im anderen Sinne, als in keiner Mischung mit dem Körper, und zwar will er aus der ersten Mischungsfreiheit die zweite durch das „διὸ“ erschliessen. Das Unvermischtsein mit einer Wirklichkeit ist ihm in keinem Falle mit dem Unvermischtsein mit dem Körper identisch. Wie interpretiert nun Thomas das „μεμῖχθαι“? Auch er unterscheidet zwischen zwei Mischungen. Aber beide können weder der Denktätigkeit voraufgehend noch nachfolgend am Nus gefunden werden. (Com. in an. S. 210.): „Eodem modo rationabile est quod non misceatur corpori, id est, quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva, quia si erit aliquod organum corporale intellectui, sicut est parti sensitivae, sequetur, quod habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum sensibilium, et hoc est, quod dicit,

aliquam qualitatem sensibilem habens, ut sc. sit actu calidus aut frigidus.“ Und gerade diese „natura determinata ex naturis rerum sensibilium“ war nach der Meinung Thomas' mit dem früheren „ἀμιγὴς“ vom Nus ausgeschlossen worden. Denn (Com. in an. S. 210 zu ἀμιγὴς): „cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporeas, necesse est, quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc, quod est cognoscitivus coloris.“ Der Stagirite aber redet davon, dass er vor dem Denken nichts dem Akte nach sei, was er durch das Denken dem Akte nach werde: *οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Durch das Denken wird er aber nie eine körperliche Natur, also kann er nicht von dem Nus mit „ἀμιγὴς“ entfernt haben, was von ihm sowohl vor als nach dem Denken ausgeschlossen ist, was er gar nicht durch das Denken wird. Hat Thomas das „ἀμιγὴς“ durch „unvermischt mit körperlicher Natur“ gegeben, so möchte er in dem „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ das Unvermischtsein mit dem Organe sehen. Nicht bloss die erste Mischung, auch die zweite ist hier nicht am Platze. Durch das „ἀμιγὴς“ ist vielmehr vom Nus jeder Denkakt beseitigt, durch das „*οὐδὲ μεμῖχθαι*“ aber er von der Körperform abgesondert. Das „*οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι*“ ist durch das begründende „γὰρ“ mit „*ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη*“ verbunden. Würde also das σῶμα Organ bedeuten, dann hiesse das dem Stagiriten einen circulus vitiosus zuschieben. Thomas redet sich für seine Erklärung auf das „*εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον*“ in an. 429. a. 11. hinaus. (de unit. intell. S. 249.): „Unde manifestum est, quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse, hoc enim non posset salvari cum utroque praedictorum, sed intendit assignare differentiam, quantum ad modum operandi.“ Er vergisst aber hinzuzufügen: „*σκεπτέον τίν' ἔχει διαφορὰν καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν.*“ Nur so lange als bis er nicht die Denktätigkeit ins Reine gebracht hatte, sollte das *εἴτε — εἴτε* gelten; nachher sollte entsprechend derselben

auch jenes entschieden werden. So konnte er mit an. 429. a. 24. darangehen, die Sichtung des εἴτε — εἴτε vorzunehmen. Nicht aber hat der Stagirite, wie Thomas will, bezüglich dieses Punktes überhaupt nichts in seiner anima festlegen wollen. Ausserdem will Thomas das „γίγνεσθαι ψυχρὸς καὶ θερμὸς“ als Folge des Organhabens hinstellen. Das ist aber nicht der Sinn des Stagiriten, beide sind von ihm sich gleichgesetzt und als Grund für das Nichtvermischtsein mit dem Körper angegeben. Thomas' Erklärung ist also eine Beugung des aristotelischen Gedankens. Der Aquinate hat sich dermassen in diese Vorstellung hineingelebt, dass er den folgenden Abschnitt bei Aristoteles, der ein glänzendes Argument für seine reale Unterscheidung zwischen sensitivem und intellektivem Prinzip enthält, ebenso umbiegt. Arist. an. III. 4. 429. a. 27.: καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. Thomas dazu (Com. in an. S. 210.): „quod quidem non verum esset, si quaelibet pars animae haberet organum, quia iam species non reciperetur in anima sola, sed in conjuncto. Non enim visus solum est susceptivus specierum, sed oculus, et ideo non dicendum est, quod tota anima sit locus specierum, sed solum pars intellectiva, quae organum non habet.“ Ich mache zuvor aufmerksam, dass Thomas hier zutreffend „ὅλη“, nachdem „ἡ ψυχὴ“ vorausgegangen, mit „tota“ gibt. Das wird er in der berühmten Stelle Metaph. Λ 3. nicht tun, sondern in seinem Sinne durch „omnis“ ersetzen. Übrigens wechselt er auch hier und setzt einmal „sola“ für „tota“: „species iam non reciperetur in anima sola, sed in conjuncto.“ Ein ganz anderer Sinn! Das eine Mal ist der Teil in der Seele, das andere Mal die Seele als Teil aufgehoben. Die Interpretation ist ihm hier vollständig misslungen. Nach ihm kann man bei den partes animae, die ein Organ haben, nicht sagen, die ganze Seele sei Ort des Vorstellungsbildes, sondern nur beim Nus; denn nicht das Sehvermögen allein nimmt das Vorstellungsbild auf, sondern das Auge, d. i. das Sehvermögen und das Organ. Thomas meint, einmal ist das Aufnehmende

die Seele allein, das andere Mal die Seele und etwas ausser ihr. Aber es wird hier von Aristoteles nicht das Aufnehmende geteilt, sondern die Seele. Nicht davon redet er, dass einmal die Seele das ganze Aufnehmende und dann ein Teil desselben sei, sondern davon, dass einmal die ganze Seele das Aufnehmende und dann ein Teil derselben das Aufnehmende sei. Es heisst „ὅλη", das gegenübertritt der ψυχὴ νοητική. Es heisst nicht ὅλον (sc. τόπον). Aber auch dann reimt der Gedanke des Thomas sich noch nicht zusammen. Ist es aber so, wie ich gesagt, dann hat der Stagirite die Identität des sensitiven und intellektiven Prinzips nicht angenommen. Denn wenn beide der Sache nach identisch sind, dann ist immer die ganze Seele das Subjekt eines Aktes und jedes Aktes, nicht bloss des Denkaktes, sondern auch der sensitiven Tätigkeiten, dann ist nie ein Teil der Seele das Subjekt eines Seelenaktes, weil ja kein Teil vorhanden und jede Teilung durch die Identität beseitigt ist, dann gibt es nicht Ganzes und Teile, sondern dann kann nur immer die nämliche Seele unter verschiedenen Rücksichten handeln oder leiden. Hat also der Philosoph von der Seele wie von einem Ganzen und dessen Teilen in bezug auf das Aufnehmen gesprochen, dann hat er einen realen Unterschied darin vorausgesetzt.

Das für b) herzugeschaffte, aristotelische Material findet durch Thomas die nämliche Lösung, die wir versucht haben. Den darin verborgenen Beweis für die Nicht-Entelechie des intellektiven Prinzipes hat der Aquinate zwar hier unterdrückt, bringt ihn aber durchgehends für die reinen Intelligenzen in seinen Schriften zur Anwendung. Th. de ente et essentia (S. 273.): „Videmus enim formam non esse in actu intelligibilem, nisi secundum quod separatur a materia et a conditionibus eius, nec efficitur intelligibilis in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis sc. secundum quod recipitur in ea, et secundum quod agitur per eam. Unde oportet, quod in qualibet substantia intellectiva sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, nec

etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.“ Trotzdem hält er die intellektive Seele im Menschen für Körperform, weil er seinem letzten Worte nicht für die Körperform im allgemeinen Gültigkeit lassen will, sondern nur für die untrennbare, im Sein vom Körper abhängige und in der Trennung von ihm vergehende Entelechie. Er verteidigt trotz dieses Beweises eine Entelechie, die im Sein vom Körper unabhängig und trennbar von ihm ist, ohne zu vergehen. Eine solche kennt aber Aristoteles nicht. Wir haben damit das eigentliche Argument vor uns, mit dem Siger aufs heftigste den Aquinaten selbst und Albert angegriffen. Schon durch die Aufnahme in der Hyle, aber auch durch sie allein wird etwas nach Thomas Körperform, eine Tätigkeit würde aber nur dann von der Hyle und nicht bloss von der Wesensform aufgenommen, wenn die Hyle von dem letzteren Prinzip entweder zum Stützpunkt für dasselbe oder auch bloss zur Tätigkeit beigezogen sei. Dagegen tritt nun Siger auf. Wenn ein Prinzip von der Hyle aufgenommen ist und derselben das Sein mitteilt, dann wird auch jede Tätigkeit des Prinzipes Tätigkeit der Hyle sein müssen. (M. A. an. 95, 23.): „Si homo intelligeret quia substantia animae intellectivae daret esse materiae aut corpori, non solum homini posset attribui operatio intelligendi, sed et corpori, quod falsum est et negat philosophus.“ Sein Urteil ist vollkommen einwandfrei. Ihm muss selbst Thomas Recht geben, wenn er schreibt (de angelis, S. 214.): „Nullum autem eorum (sc. corporum celestium) est forma tantum, quia si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non possit, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de anima.“ Nirgends macht Aristoteles die Unterscheidung zwischen Entelechie, der die Hyle Stütze ist und die darum im Sein von ihr abhängig durch die Trennung von ihr vergeht, und Entelechie, der die Hyle nicht Stütze ist, und die von ihr unabhängig im Sein, durch die Scheidung von ihr nicht vergeht; jede Entelechie ist ihm untrennbar

und vergänglich. Zu jeder ihrer Tätigkeiten wird der Körper zugezogen, bei keiner wird er von ihr ausgeschaltet. Das ist Doktrin des Stagiriten und, ist in der obigen Stelle des Aquinaten das „per se subsistens“ als Gegenteil von „forma in materia“ als „forma non in materia“ gemeint, dann hat er sie auch tadellos gedeutet. Leider ist er sich dann nicht gleich geblieben. Die Thomas-Stelle, gegen die Siger seine Angriffe lenkt, findet sich in seiner Summa. (S. Th. I. p. q. 76. a. 1.): „Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur . . . et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit . . . Hoc ergo principium, quo primo intelligimus sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II. de anima . . . Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit lib. II. de an., quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma corporis.“ (Dazu Siger an. 95, 5. u. 92, 17.) Mit Thomas geht Albert zusammen und dessen Beweis ist ganz besonders schwach. (Siger, an. 94, 29 und Albert, Isagoge in libr. de an. S. 510 u. 511). Er schliesst, das intellektive Prinzip sei im Menschen identisch mit dem sensitiv-vegetativen. Dieses aber gebe der Hyle das Sein, also auch jenes. Ich könnte gerade so gut argumentieren: Dieses ist aber untrennbar, vergänglich und wird in der Materie, also auch jenes. (Albert lib. de an. ebd. S. 124, 342, 393, 419.) Siger hält ihm entgegen (Siger, an. 96, 13.): „Supponit enim, quod potentia vegetandi et sentiendi pertineant ad illam substantiam, ad quam pertinet potentia intelligendi, quod non est verum secundum philosophum et Themistium eius expositorem.“ Wir stehen in voller Überzeugung auf seiner Seite. Die Stelle des Themistius haben wir bereits vorgelegt. Dem Thomas aber gibt er diese Antwort (Siger, an. 95, 5.): „Et secundum modum, quem dicit Thomas, homo intelligeret, non tantum secundum intellectum, sed etiam secundum corpus, sicut et est ipsum videre anima visiva et corpore oculi, propter hoc,

quod modus unionis animae visivae ad corpus oculi est sicut figurae ad ceram et formae esse tribuentis ad materiam.“ Ohne Zweifel! Ist deswegen der Körper sehend und nicht bloss das Sehprinzip, weil dieses die Entelechie von jenem und Grund seines Seins, dann muss auch die Hyle denkend werden, und nicht bloss der Nus, wenn dieser zum Seinsgrund für jene wird, und deren Form ist. Sagt ja doch Thomas selbst (contra gent. l. II. c. 56. S. 145.): „cuius esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse, unumquodque enim agit, secundum quod est ens.“ An der gleichen Stelle legt er den aristotelischen Text vom *νοῦς χωριστός* (an. 429. b. 5.), den er in de unit. intell. (S. 251.) kommentierte: „est enim separatus, in quantum non est actus organi, non separatus vero, in quantum pars sive potentia animae, quae est actus corporis,“ ganz im Sinne des Brabanter Gelehrten aus. Der Aquinate machte eben einen Unterschied, dieselbe Stelle hatte für ihn plötzlich eine ganz andere Bedeutung, wenn sie für die menschliche Seele in Anwendung kommen sollte, wieder eine andere, wenn die substantiae intellectuales aus ihr herausgeboren werden mussten. contra gent. S. 145.: „Impossibile est id, cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a Physicis (III. de an.) esse separatum a corpore et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis, sic enim esse eius esset in corpore.“ Wir beschliessen damit den 3. Punkt des 1. Abschnittes

4. Von der gewissenhaften Benützung des Stagiriten durch den Brabanter Gelehrten, von seiner vollen Vertrautheit mit dessen Ideen, und dem richtigen Erfassen ihres Gehaltes legt wieder beredtes Zeugnis der folgende Passus ab. (Siger an. 112, 30.): „Videtur sensisse philosophus in libro de generatione animalium, intellectum non pertinere ad eandem substantiam seu formam, ad quam pertinet vegetativum et sensitivum: quia vegetativum et sensitivum corporaliter operantur; etsi corporaliter sunt, de potentia materiae educuntur generatione compositi organici, non per se habentes

factorem seu faccionem. Intellectivum autem non operatur corporaliter; quare nec educitur de potentia materiae. Unde dicit ibi philosophus, quod nihil ipsius intellectus operationi communicat corporalis operatio; quare divinum quid est et ab extrinseco, et illud, quod est eductum de potentia materiae, et quod est ab extrinseco, non sunt unius substantiae.“ Ob sein Schluss „intellectum non pertinere ad eandem formam“ richtig, wollen wir ja zusehen. Hat er aber bei der Zitation sich keine Umformung des aristotelischen Wortlautes zu Schulden kommen lassen? Nein. Dass der vegetative und sensitive Lebensgrund Prinzip körperlicher Tätigkeit ist, sagt Aristoteles an. 403. a. 5.; 403. a. 16. u. 429. a. 24., Stellen, die bereits von uns eingehend überprüft worden sind. Der Ausdruck „educi de potentia materiae“ ist ein spezifischer Terminus der thomistisch-scholastischen Philosophie, er bedeutet ein von der Hyle abhängiges Werden; ein solches kennt aber auch Aristoteles (an. 414. a. 25.): *ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.* Sigers Gedanke ist nun der: Nur das könne, das aber müsse abhängig von der Materie entstehen, was abhängig von der Materie existiert; abhängig von der Hyle existiert aber nach dem Stagiriten nur das, was in der Trennung von ihr vergeht. Sonst würde es ja nicht vergehen, wenn es nicht abhängig von der Hyle gewesen wäre. Und abhängig von der Hyle ist es ihm schon allein dadurch, dass es von ihr aufgenommen ist. Er sagt ja, dass die Entelechie vom Körper aufgenommen ist und dass sie untrennbar von ihm ist. Also entsteht dem Stagiriten zufolge auch jenes in Abhängigkeit von der Hyle, was in der Trennung von ihr vergeht. In der Trennung von ihr vergeht aber für Aristoteles nur die Entelechie. (an. 413. a. 5.; 414. a. 19.; 413. b. 27.) Also entsteht ihm sicher die Entelechie und sie allein in der Abhängigkeit von der Hyle. Das erklärt Aristoteles auch an. 414. a. 25. Darauf baut sich dem Brabanter Gelehrten der vorliegende, aristotelische Beweis auf und daraus macht er seine Schlüsse. Siger behauptet aber, dass man

nicht sagen könne, das sensitive und vegetative Prinzip selbst werden nicht aus dem Vermögen der Hyle heraus zu ihrer Existenz geführt, denn sie haben an sich kein Entstehen und keine Ursache „non habentes per se factorem seu faccionem," man müsse sagen: das Zusammengesetzte werde erzeugt, und habe ein Inslebentreten, nicht aber das Zusammensetzende. „educuntur de potentia materiae generatione compositi organici." Dieser Satz ist in jeder Weise aristotelisch. So sagt er z. B. Metaph. *Λ* 3. 1069. b. 35.: *μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα.* Ebenso Met. *Λ* 3. 1070. a. 13.: *ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθέτην οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ μὴ ἡ τέχνη (οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ' ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία τε ἡ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην.)* Ingleichen: Metaph. *N.* I. 1088. a. 29. Die Redeweise hat ihren guten Grund. Nicht die Form ist das Seiende, das Entstehende, das Vergehende. Das ist immer nur das Ganze und nie der Teil. Das Ganze ist aber eben hier nicht die Form, sondern das Zusammengesetzte. Die Form ist nur das, durch welches das Ganze ist, und mit Rücksicht auf welches das Zusammengesetzte entsteht und vergeht. Es folgt bei Siger der klare Ausspruch des Stagiriten, auf den es hier ankommt und den wir im Zusammenhange mit einer unmittelbar vorausgehenden Stelle geben wollen. Dann werden wir in die Erwägung eintreten, ob Siger den Sinn des Satzes richtig und voll ausgeschöpft hat. Aristot. de generat. anim. II. 3. p. 736. b. 34.: *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν. ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς* (sc. *ἀρχὰς*) *εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας οὔτε ἐν σώματι εἰσιέναι· . . . λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ ἡ ἐνέργεια κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνεργείᾳ.* Siger hat die letztere Stelle getreu uns mitgeteilt Ein Zweifaches ist hier zu berücksichtigen:

1. Aristoteles leugnet nicht vom Nus das Hineinkommen. Er sagt ja, dass er von aussen hineinkomme, und an. 408. b. 18.: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα.*

2. Er leugnet aber, wie ich zeigen werde, von dem, was in den Körper hineinkommt, ein von aussen Hineinkommen. Ein von aussen Hineinkommen behauptet er aber vom Nus. Also kann er mit dem Hineinkommen, das er dem Nus zuspricht, nicht ein „in den Körper hineinkommen" meinen. Aber wohinein kommt dann der Nus? Und was versteht er unter dem von aussen Hineinkommen? Unter dem letzteren kann er entweder befassen, dass etwas früher ist, als drinnen ist. Denn dann ist es und ist zugleich nicht drinnen. Und dann geht dessen Sein von einem Aussensein über in ein Innen-sein. Oder er kann glauben, dass etwas zwar nie ist, ohne dass es innen ist, dass es aber nie so ist, dass es aufgenommen ist vom Körper. Weil nun das Werden dem Sein entsprechen muss, und mit dem „Hineinkommen" ein „Drinnenwerden" begriffen ist, so würde mit dem „von aussen hineinkommen" verstanden, dass das Hineinkommende gar nie wird, ohne drinnen zu werden, aber auch nie entsteht wie ein Aufgenommenes im Aufnehmenden. Aber in was kommt es hinein, wenn nicht in die aufnehmende Hyle? Als Teil ins Ganze! Und zwar nicht so, dass es früher war, ohne Teil eines Ganzen zu sein, sondern so, dass es selbst nicht entsteht, ohne als Teil eines Ganzen zu entstehen. Mit seinem Werden kommt unter solcher Voraussetzung dieses Etwas dann zugleich hinein in ein anderes wie ein Teil ins Ganze, es kommt überdies von aussen hinein, weil der Teil ins Ganze nie hineinkommt so, dass er vom Ganzen aufgenommen würde. Sein Hineinkommen ist kein Aufgenommenwerden. Denn der hineinkommende Teil konstituiert das Ganze, in das er hineinkommt, das hineinkommende Aufgenommene aber setzt das Aufnehmende, in das es eingeht, als konstituiert schon voraus. Zugleich käme es nicht so hinein, dass es früher als nicht drinnen

seiend schon war, sondern es würde ebenso früh hineinkommen, als es selber wird. Sein „Drinnen-werden" wäre zugleich sein eigenes „Werden".

Aristoteles leugnet nun vom Nus mit dem „von aussen hineinkommen" nur, dass er in Abhängigkeit von der Hyle wird, und will zugleich damit nichts gesagt haben, ob der Nus überhaupt wird, sondern einzig ausdrücken, dass er „hineinwird". Er sagt an. 408. b. 18. ausdrücklich: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα.* Da kommt nichts vor von „*ἐν σώματι*". Er sagt auch nicht „*γίγνεσθαι*", er sagt „*ἐγγίγνεσθαι*". Er spricht also nicht vom Werden des Nus einfachhin, sondern nur von einem „Hineinwerden" oder vom „Innenwerden". Aber wohinein wird er? Sicher einmal in diese Seele und in diesen Menschen. Ob in die Seele und in den Menschen überhaupt, werden wir aus dieser Stelle nicht folgern dürfen und im gesamten überhaupt nicht schliessen können, wenn andere Stellen dagegen sprechen. Dass er aber in etwas hineinkommt, ist gewiss, und dass er nicht in den Körper hineinkommt, weil er eben in kein Aufnehmendes hineinkommt, ist ebenso unzweifelhaft, wie das andere, dass er von aussen hineinkommt, d. h. nicht in der Abhängigkeit vom Körper wird, nicht aus dem Körper heraus wird. Wenn er also in etwas hineinkommt und nicht in ein Aufnehmendes hineinkommt, kann er nur in eine Verbindung, in ein Ganzes, nämlich in diese Seele und diesen Menschen hineinkommen, in diese aber sicher. Er behauptet ja immer, dass der Nus ein Seelenteil sei und dass er den Menschen konstituiere. (an. 429. a. 10. u. 27.; 430. a. 13.; 413. b. 12. Metaph. *Λ* 3. 1070. a. 22. — u. an. 414. a. 12.; 414. b. 18.; 415. a. 9.; Metaph. *Λ* 9. 1075. a. 7: „*ὁ ἀνθρώπινος νοῦς*") Der Nus kommt also hinein in diese Seele und in diesen Menschen wie ein Teil ins Ganze.

Kommt nun der Nus hinein und kommt er von aussen hinein und wie ein Teil ins Ganze hinein, warum kommt er von aussen hinein und warum wie ein Teil ins Ganze und nicht wie ein Aufgenommenes ins Aufnehmende? Darauf

antwortet nun unsere Stelle. In diesem Texte lenkt vor allem die *σωματικὴ ἐνέργεια* unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es ist hier mit *ἐνέργεια* nicht das Prinzip der Tätigkeit, sondern die Tätigkeit selbst gemeint, weil sie hier gerade zum Prinzip in Gegensatz gestellt ist: *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ . . .*" und als Beispiel wird die Tätigkeit des *βαδίζειν* angeführt. *σωματικὴ* heisst diese *ἐνέργεια* darum, weil sie eine an den Körper gebundene ist. „*ἀδύνατον ἄνευ σώματος ὑπάρχειν*", sagt er von ihr. Das Prinzip einer *σωματικὴ ἐνέργεια* wird also ein Prinzip sein müssen, welches den Körper zu seiner Tätigkeit benützt. Das sagt der Name „*σωματικὴ ἐνέργεια*". Das den Körper zu seiner Tätigkeit benützende Prinzip ist dem Stagiriten ein vom Körper untrennbares Prinzip und ein vom Körper untrennbares Prinzip ist ihm Körperform. Er sagt ja in der an. 429. a. 24.: *οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι* (sc. *τὸν νοῦν*) *. . . ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ*, und an. 413. a. 4.: *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν*, woraus zugleich hervorgeht, dass die Seele immer Körperform ist, aber es fragwürdig bleibt, ob immer die ganze. Dass nun das vom Körper untrennbare Prinzip Entelechie des Körpers ist, beweist er hier nicht neuerdings, wohl aber die Untrennbarkeit des Prinzips körperlicher Tätigkeit, um dann auf das „von aussen hineinkommende" überzuleiten. Von aussen hinein kommt ihm nämlich nicht, was untrennbar von der Hyle: *οὔτε αὐτὰς καθ' αὑτὰς* (sc. *ἀρχὰς*) *. . . εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας. . . .* Untrennbar ist ihm aber die Entelechie; er schliesst: das Prinzip einer Tätigkeit, die untrennbar vom Körper, ist selbst untrennbar vom Körper „*ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν*, und (sc. *ἀρχὰς*) *οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας*. Nun kommt aber das vom Körper untrennbare Prinzip der Tätigkeit nicht von aussen hinein in den Körper, eben weil untrennbar vom Körper. Denn *οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας.*

Also auch nicht die von dem Körper untrennbare Tätigkeit des Prinzips: *ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον.* Daraus muss sich ihm folgerichtig ergeben, dass aus einer vom Körper getrennten Tätigkeit auf ein vom Körper zum mindesten trennbares Prinzip, aus einem vom Körper trennbaren Prinzip auf sein „von aussen hineinkommen" in den Eigentümer jenes Prinzips geschlossen werden dürfe. *„λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.* Bemerkenswert ist der Grund: *οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ ἡ ἐνέργεια κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνεργείᾳ.* Seine Gedankenverbindung ist also diese: Das Prinzip einer vom Körper untrennbaren Tätigkeit kommt nicht von aussen hinein, weil es eben in den Körper hineinkommt, und in den Körper nur hineinkommen kann, was aufgenommen wird vom Körper, aufgenommen aber vom Körper nur wird, was untrennbar vom Körper, untrennbar vom Körper aber nur ist die Entelechie. Nun ist aber der Nus das Prinzip einer vom Körper getrennten Tätigkeit: *οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ ἡ ἐνέργεια κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνεργείᾳ.* Er übergeht, dass darum auch das Prinzip dieser Tätigkeit ein vom Körper getrenntes, d. h. Nicht-Entelechie, und ein trennbares ist, wie er öfters schon sagte, und schliesst sofort: also kommt das Prinzip dieser Tätigkeit von aussen hinein. Kommt es also von aussen hinein, dann kommt es nicht hinein in den Körper, eben weil Hineinkommen in den Körper heisst Aufgenommenwerden vom Körper, sondern es kommt hinein in die ganze Seele und in den Menschen als deren konstituierender Teil. Denn es gibt nur zwei Wege für das Hineinkommen eines Substanziellen in Etwas. Kommt es schon in Etwas hinein, dann entweder in ein Aufnehmendes und nicht als Teil dessen, in das es eintritt, oder nicht in ein Aufnehmendes und dann als Teil dessen, in das es hineinkommt. Dasjenige, in welches es eintritt, wird darum entweder sein Substrat oder das Ganze sein, dessen Teil das Hineinkommende wird. Ist das eine nicht der Fall, dann das andere. Ein Seelenteil des Menschen kommt nun immer in diese Seele und in diesen Menschen hinein, nicht aber

immer in den Körper. Wird das letztere ausgeschlossen, dann bleibt nur das erstere übrig. Während er also vorher von einem Hineinkommen gesprochen hatte, das nur deshalb kein Hineinkommen von aussen war, weil es zugleich ein Aufgenommenwerden vom Körper oder ein in Abhängigkeit vom Körper geschehendes Werden sagte, redet er jetzt von einem Hineinkommen, das darum ein Hineinkommen ist, weil das Hineinkommende Teil des Ganzen wird, das aber zugleich deswegen ein Hineinkommen von aussen ist, weil es kein Herauskommen von Innen oder kein in der Abhängigkeit von dem, in das es hineinkommt, geschehendes Werden, kein Aufgenommenwerden vom Ganzen ist; es kommt ja in Etwas hinein einzig und allein, wie ein Teil ins Ganze. Nun steht also fest: Aristoteles hat den Nus als ein von aussen Hineinkommendes angesehen, hat aber das vom Körper untrennbare Prinzip für ein nicht von aussen Hineinkommendes und für Entelechie gehalten; das sensitive Prinzip ist ihm aber als Entelechie des Körpers erschienen: *οὐδὲ μεμῖχθαι τῷ σώματι* (sc. *τὸν νοῦν*)..., denn ... *ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ.* Also konnte er es nicht für ein von aussen Hineinkommendes erachten, darum sagt er auch *τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι.* Weil aber das von aussen Hineinkommende und das nicht von aussen Hineinkommende zwei verschiedene Dinge sind, hat er den Nus von dem sensitiven Prinzipe tatsächlich abgetrennt, wie eine Wirklichkeit von einer anderen. Siger hat also Recht behalten. Dabei hat sich wieder gezeigt, dass Aristoteles den Nus als Nicht-Entelechie betrachtet hat.

Thomas' Stellung.

Wie nimmt nun Thomas Stellung zu unserem Texte? Dass die intellektive Seele nicht in der Abhängigkeit von der Hyle ein Entstehen habe, behauptet auch er mit Aristoteles und Siger. Th. q. u. de an. S. 363.: „anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis, et ideo non potest educi in actum de

potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae, quae sunt immersae materiae.“ Aber Aristoteles und Siger leugnen für den Nus nicht bloss das Werden in der Abhängigkeit sowohl von der Hyle, wie vom Ganzen, sondern glauben gerade deshalb damit nicht vereinen zu können, dass der Nus von einem der beiden aufgenommen werde wie vom Substrate. Gerade das verlangt aber Thomas von der intellektiven Seele, die ihm, wie er oben offenbart, Körperform ist. Er verneint für sie das „in der Materie Werden“, nicht aber das „in der Materie Sein“. Er will es aber auch bei dem „in der Materie Sein“ einzig und allein belassen haben. Die Materie, welche die intellektive Psyche aufnimmt, darf nicht dieser Psyche Stütze werden, dadurch meint er, die vergängliche und untrennbare Körperform von der unvergänglichen und, wie wir noch hören werden, nach ihm trennbaren Körperform unterschieden zu haben. Wie er also gegen ein „in Abhängigkeit von der Hyle sich vollziehendes Werden“ für die geistige Psyche ist, so beteuert er, auch kein „in Abhängigkeit von der Hyle bleibendes Sein“ dafür anzuerkennen. Wieweit sich das vereinbaren und ermöglichen lässt, liegt ausser unserem Gegenstande. Jedenfalls weiss von dieser distinctio der Stagirite nichts. Ihm bedeutet immer und überall das Aufgenommenwerden von der Hyle zugleich eine Abhängigkeit des Aufgenommenen vom Aufnehmenden im Sein. Die Entelechie ist ihm untrennbar und vergänglich. Aber Thomas entfernt sich noch weiter. Während Aristoteles nach Sigers vorzüglicher Interpretation das sensitive Prinzip im Menschen für Entelechie und nicht von aussen hineinkommend, dagegen das intellektive Prinzip im selben Menschen für Nicht-Entelechie und von aussen hineinkommend ausgibt, ist dem Aquinaten das sensitive und intellektive Prinzip im Menschen identisch. Er stimmt wohl bei, wenn er die intellektive Psyche von aussen hineinkommen lässt, löst sich aber wieder vom Stagiriten los, indem er mit der intellektiven auch die sensitive und vegetative Psyche im Menschen wegen ihrer Identität von aussen hineinkommen

lässt. q. un. de an. a. 11. S. 403.: „licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animae, quae est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco.“ Den aristotelischen Gedanken, dass der Nus von aussen hineinkomme, verbunden mit seiner und des sensitiven Prinzipes Einheit bringt er sich als Einwand in „de unit. int.“ (S. 254) und löst ihn also: „Quod vero tertio obicitur, quod sequeretur sensitivum et vegetativum esse ab extrinseco (sc. si esset una substantia animae, et intellectus sit ab extrinseco secundum Aristotelem), non est ad propositum. Jam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum reliquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subjecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. . . . Si ergo dicatur, quod vegetativum et sensitivum, quod inest intellectivo, est a causa extrinseca, a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur.“ Ich habe ein zweifaches aufgestellt:

1. Thomas ist im Glauben, dem Stagiriten stünde mit seiner anima nicht zur Untersuchung, ob die substanziellen Unterschiede in der Psyche nur begrifflich oder auch der Sache nach, also vor jeder Teilung durch den vergleichenden Verstand, nicht erst nach derselben vorhanden seien. Und das bestätigt uns Thomas hier selbst.

2. Thomas ging von der Voraussetzung aus, dass neben anderen Punkten dem Stagiriten auch die Einfachheit der Psyche für seine Erörterung und schon vor derselben gerade so programmatisch festläge, wie ihm selbst. Und dagegen scheint diese Erklärung des Aquinaten zu verstossen. Aber Thomas wechselt hier seinen Standpunkt und widerspricht sich selbst. Noch in de unit. intell. hat S. 247 der englische Lehrer den Fragepunkt des Stagiriten also gegeben: „Et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem aut etiam differant loco, id est organo.“ Und hier S. 254 behauptet er: „ipse hoc indeterminatum reliquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco.“ Nach S. 247 also war nicht die Hypothesis „si sint partes

unius animae“ dem Aristoteles nach Thomas in Frage, sondern der Inhalt des Satzes mit „utrum“. Unter Zugrundelegung der Einfachheit der Psyche kann die noch unentschiedene, bloss begriffliche, oder auch dem Organe nach zuzugebende Verschiedenheit von Seelenteilen nicht mehr von der Substanz, sondern nur mehr von den Accidentien gelten. Das ist auch genügend mit „organo“ für den, der Thomas und seine Anschauung kennt, angedeutet. Einmal also (S. 247) legt Thomas den Stagiriten in der Weise aus, als hätte er die substanzielle Einfachheit der Psyche vorausgesetzt und bringt die „partes animae“ als Accidentien in Umlauf. Das andere Mal (S. 254.) dagegen hat der Stagirite an derselben Stelle dem Aquinaten zufolge die Einfachheit der Psyche nicht vorweggenommen, sondern zum Problem erhoben, das er ungelöst liess. Thomas zieht also die „partes animae“ als Accidentien wieder zurück und gibt sie als substanziale Teile hinaus, von denen in bezug auf ihre Einheit der Stagirite das Fragezeichen nicht entfernt habe. Das tut er aber einzig und allein hier. Sonst bleibt er seiner Auffassung, die Einfachheit der Psyche sei dem Stagiriten unbestrittenes, der Bearbeitung seiner anima vorausliegendes Axiom gewesen, treu. So z. B. Com. in an. S. 212.: „dicitur enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis et non potest totaliter includi in ea.“ So erklärt er den Stagiriten. Die „anima humana facultatem materiae supergrediens“ ist nach ihm hier dem Aristoteles die nämliche „anima, non totaliter in materia inclusa.“ Zugleich behauptet Thomas de unitat. intell. S. 248.: „fuit ergo sententia Aristotelis, quod illud, quo intelligimus, sit forma corporis.“ Ebd. S. 250.: „Manifestissime igitur apparet, . . . ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae, quae est actus corporis.“ Dass der Stagirite das sensitive Prinzip im Menschen für Körperform gehalten hat, ist ihm evident. Der nämliche Thomas aber sagt de nat.

mater. (S. 281.): „impossibile est, ponere plures formas substantiales ordinabiles ad invicem in materia“ . . .; ebenso de princip. individ. (S. 277.): „sicut est impossibile, eandem materiam duas formas substantiales similiter participare.“ Auch contra gent. l. II. c. 73. (S. 164.): „Impossibile est autem, unam formam esse nisi unius materiae“; und während er diese Unmöglichkeit auf der einen Seite aufstellt, behauptet er auf der anderen, dem Stagiriten sei es möglich gewesen, daran zu zweifeln und sogar die Sache unentschieden liegen zu lassen. Thomas widerspricht sich also, aber es brachte ihn eben unser Text so in die Enge, dass er sich auf diese Weise hinaushelfen wollte. Albert tritt auch dieser Ausflucht in die Quere, wenn er bestimmt (Albert, lib. de an. S. 123): „Haec autem non est sententia Aristotelis et Peripateticorum, sed potius quod anima hominis una sit substantia et subiecto et habet pluralitatem in viribus et potestatibus sive potentiis suis.“ Thomas hat darum auch hier an Siger den näheren Platz neben dem Stagiriten verloren.

So weit wir also bisher Thomas und Siger bei ihrer Auslegung des aristotelischen Textes verfolgten, haben wir immer dem Gelehrten von Brabant vor dem Aquinaten den Vorzug zuerkennen müssen. Die intellektive Seele ist in der Tat bei dem Philosophen frei vom Formcharakter und real getrennt von dem sensitiv-vegetativen Prinzipe im Menschen.

B) Der aristotelische Nus a) ein Teil der Seele und des Menschen, b) seine Stellung zur Definition des Stagiriten von der Psyche.

Nachdem Siger durch unwiderlegliche Gründe den Nus von Aristoteles als Nicht-Entelechie des Körpers und der Sache nach als von den übrigen, substantiellen Seelenteilen, d. i. von dem sensitiv-vegetativen Prinzipe gesondert vertreten erwiesen hat, muss es unser Interesse erregen, weiter zu erfahren, wie der Brabanter Gelehrte den Stagiriten die Durchführung der Beziehungen des Nus zum Seelenganzen

und zum Menschen ausgestalten liess und ob er dabei doch im Zusammenhang mit dem Philosophen beharrte.

a) Siger ist der Überzeugung, dass dem Philosophen der Nus, obwohl er ihn nicht unter die Körperformen einreihen konnte, dennoch ein Teil der Seele geblieben ist. Diese seine Meinung dringt sehr bestimmt durch die schon erwähnte Stelle seiner anima (Siger an. 97, 23.): „Unde Philosophus in II° de anima dicit, quod animam secundum quasdam partes nihil prohibet, separari a corpore. . . . Ubi Themistius dicit, quod intellectus sic se habere videtur." Am Anfang des 5. Kapitels kommt die gleiche Anschauung in dem von ihm beigezogenen aristotelischen Satze zum Vorschein (Siger, an. 101, 1): „Ipse (sc. Aristoteles) dicit animam intellectivam separari ab aliis virtutibus animae corporeis, sicut perpetuum a corruptibili."

Nach Siger ist aber der Nus von Aristoteles nicht bloss als Teil der Seele, sondern auch als Teil des Menschen beibehalten worden. an. 98, 23 schreibt er: „Et est attendendum, quod cum homo denominatur intelligens ab opere intellectus, et a substantia eius habet denominationem. Quod enim denominatur ab eius accidente, et ab eius substantia. Quotiens autem est denominari et dici, totiens est esse, ut dicit philosophus 5° Metaphysicae. Unde per intellectum homo est homo et sic denominatur."

Er sagt nicht: „homo est intelligens per intellectum." Das könnte der Nus im Menschen sein, ohne ihn zu konstituieren; er sagt vielmehr: „homo est homo per intellectum." Da nun das Erste im Menschen der Mensch selbst ist, das Erste im Menschen aber immer das Wesen des Dinges, nicht das zum Wesen des Dinges Hinzutretende ist, so muss, wenn der Mensch durch den Nus Mensch ist, der Nus ein Konstitutiv des Wesens des Menschen sein, er kann nicht ein zum Wesen des Menschen Hinzugefügtes sein.

Darum Siger an. 97, 16: „Sed cum homo intelligat, hoc est, verum secundum partem eius quae est intellectus. . . ." Der Nus ist direkt als Teil des Menschen gekennzeichnet. Ebenso an. 97, 33.

Wenn nun Siger den Nus als Teil der Seele und des Menschen festhält, hat er dabei nicht die Verbindung mit dem Philosophen verloren? In keiner Weise. Dass der Nus dem Stagiriten Seelenteil gewesen ist, lässt sich nicht abstreiten. So schreibt er an. 429 a. 10: „*περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ.* Dann etwas später an. 429 a. 27: ...*καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ.* In dieser Form führt den Gedanken auch die schon durchbesprochene Stelle Metaph. *Λ.* 3. 1070. a. 22 ein. Ebenso lässt ihn das von Siger aufgegriffene an. 413 b. 26 in gebührender Weise zur Geltung kommen. Dort werden die *λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς* dem voraufgehenden Nus entgegengestellt. Der Nus ist also ihm Seelenteil. Er ist ihm aber auch als Prinzip mit Eigentätigkeit Nicht-Entelechie, gerade so wie der andere, den Nus zur ganzen Seele ergänzende, sensitiv-vegetative Seelenteil als Prinzip einer ihm mit dem Körper gemeinsamen Tätigkeit, eines *κοινὸν* (an. 403. a. 5 u. 16) als Entelechie des Körpers von ihm behandelt wird. Es konnte darum dem Stagiriten, wie Siger sehr gut eingesehen hat, die ganze menschliche Seele nicht als ein Einfaches, sondern nur als ein Zusammengesetztes erscheinen. Seelenteile, die sich wie Entelechie und Nicht-Entelechie, Vergängliches und Unvergängliches zu einander verhalten, durfte er nicht zur Identität zusammenschliessen. Dies Vorgehen war ihm für den alles wirkenden und den alles leidenden Nus verstattet, weil beide Nicht-Entelechie des Körpers waren. Es ist aber nicht erweisbar, ob er mit (an. 430 a. 13): „*ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς*“ einen mehr als begrifflichen Unterschied betont wissen wollte. Sicher ist nur dies eine, dass er mit der Äusserung, diese Unterschiede seien in der Seele, nicht der Seele inhärierende, sondern die Seele konstituierende Unterschiede verstanden haben musste. Denn nirgends spricht der Stagirite von einer realen Scheidung zwischen Vermögen und Substanz, und es wäre unzulässig, etwas Teil eines Ganzen zu heissen, was gar nicht innerhalb dieses Ganzen liegt.

Aber auch für einen Bestandteil des Menschen ist von dem Philosophen der Nus genommen worden. Unverhüllt gibt sich das kund in an. 414 a. 12: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.* Wenn die Seele, durch die wir Menschen fühlen, Bestandteil des Menschen ist, dann wird es wohl auch die Seele sein, durch die wir denken, und wenn das, wodurch wir denken, ein Erstes in uns ist, das Erste in uns aber immer das Wesen, nicht ein das Wesen bereits Forderndes ist, dann muss die Denkseele ebensowohl den Menschen bilden, und darf ihm ebensowenig anliegen, wie das beim Wesen der Fall ist. Die gleichen Schlüsse wiederholen sich bei an. 414 b. 16 u. an. 415 a. q. Auch hier ist von Aristoteles in der Art und Weise, wie der Mensch den Nus besitzt, kein anderer, von den übrigen Lebensprinzipien abweichender Modus, sondern der gleiche, wie für jene, gewünscht. Jene wohnen ihm aber als Konstitutiva inne, also auch der Nus.

Ich muss es daher ablehnen, dass in der Behauptung, der Nus sei eine getrennte Substanz, mitnegiert liege, derselbe Nus sei Seelenteil und Teil des Menschen. So sagt aber Thomas, q. un. de an. a. 2. (S. 360): „Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset, quod eo intelligeret homo; non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversae.“ Ebenso Th. de spirit. creat. a. 9. Zu dieser Folgerung ist, wie schon hervorgehoben worden, Thomas nur durch die unaristotelische Voraussetzung von der Einfachheit der Seele veranlasst worden. Um die Selbständigkeit Sigers in stärkeres Licht zu rücken, darf nicht unerwähnt bleiben, dass in diesem Punkte Siger's Auslegung ebenso weit von der des Thomas als von der des Averroes abliegt.

Mit des Averroes Ansicht, der Nus sei nach Aristoteles weder Teil der Seele, noch Teil des Menschen, sind wir schon bekannt. Thomas verwirft sie in de unit. intell. (S. 248) in folgender Weise: „Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit, quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima neque

pars animae, statim hoc excluditur in principio III.: dicit enim: de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit." Siger widerspricht dem Aquinaten, wenn er den Aristoteles zum Gegner der Identität zwischen intellektiver Seele und den anderen Seelenteilen macht; er hält aber ebenso ferne den Kommentator von sich, wenn er trotz alledem beim Stagiriten nicht finden kann, dass dadurch für jenen der Nus aufgehört hätte, Bestandteil der Seele und des Menschen zu sein. In beiden Fällen müssen wir zugeben, dass die von ihm eingeschlagene Mittelbahn der vom Philosophen begangene Weg gewesen ist.

b) Wenn aber der Nus Nicht-Entelechie des Körpers ist und Seelenteil bleibt, kann dann auf ihn die Definition des Stagiriten von der Psyche noch Anwendung finden (an. 412 a. 27): *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*? Es dürfte schwer halten. Und doch scheint es Aristoteles zu verlangen. an. 412 b. 4 schreibt er ja: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*. Dann liegt ein Widerspruch vor. Durchaus nicht! Siger erklärt mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass der Stagirite in seiner Definition mit „*ἐντελέχεια πρώτη σώματος*" nicht unbedingt und allein den Formcharakter im strengen und eigentlichen Sinne, sondern nur im allgemeinen das zum Körper hinzutretende Lebensprinzip als das Bestimmende und Vollendung Gebende zum Ausdruck gebracht haben wollte; er wollte unberücksichtigt lassen, ob dieses Prinzip vom Körper aufgenommen würde und ihm das Sein mitteilte oder nicht. Siger, an. 99, 3: „dicendum, quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecus operans ad corpus perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc, quod intrinsecus corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sit intrinsecus operantis totum denominat. Unde per ea, quae philosophus dicit de anima in communi, noscitur qualiter anima intellectiva sit actus corporis vel forma, sicut ex multis verbis eius et multorum Expositorum idem apparet.

Unde ph[us] innuit, quod diffinitio de anima in communi, quod sit actus corporis, magis est multipliciter dicti quam generis. Et Themistius dicit, quod anima diffinita est in universali, sicut potest diffiniri universaliter, quod non est universale.“ Die Stelle, welche Siger hier im Auge hat, und mit welcher Aristoteles selbst eine so weitherzige Auslegung seiner Begriffserklärung von der Psyche empfiehlt, hat der Stagirite der Definition unmittelbar angegliedert. an. 412 b. 6: *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ὕλη· τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.* Das will doch soviel sagen, als die Verbindung zwischen zwei Dingen sei vieler Abstufungen fähig, den ersten Rang nehme aber die Entelechie im eigentlichen Sinne ein. Diese Bemerkung an diesem Orte gleich nach der Definition darf sicherlich als eine von Aristoteles selbst gegebene Auslegung seiner Definition gefasst werden. Der Philosoph kannte ja eine Entelechie im uneigentlichen Sinne, wie an. 413 a. 8 zeigt. Dort redet er von Seelenteilen, die trennbar vom Körper sind, und von denen er den Entelechiecharakter in seiner strengen Bedeutung leugnet, in bezug auf welche er aber sich noch nicht schlüssig gemacht hat, ob er nicht einen solchen im weiteren Sinne für sie beanspruchen solle. Die von Siger geltend gemachte Interpretation des Themistius habe ich nicht ausfindig machen können. Aber eine auch nicht zu verachtende Hilfe für seine Auffassung erhält Siger von Albert d. Gr. Dieser nimmt ebenfalls von der aristotelischen Definition der Psyche an, dass sie nicht in gleicher Weise sich allen Seelenteilen anpasse. Freilich versteht er unter Seelenteilen Accidentien, aber das ist ja hier eben nicht von Einfluss. Albert, de an. l. II. (S. 199; 5. Bd.): „accidentia per se et opera animae maxime secundum partes ei attribuuntur et ideo oportet nos aliam investigare, quae in partibus animae propriam naturam et esse demonstret: quoniam nos in prooemiis iam invenimus, quod secundum unamquamque partem animae altera et altera est ratio animae; et non est diffinibilis anima una ratione

universali, quae applicatur omnibus partibus eius. Hoc autem in dicta superius diffinitione contingit, in qua etiamsi diffinientia animam univoce sumerentur, non sufficerent ad naturam animae in proprio partium esse cognoscendam. Nunc autem non univoce sunt sumpta, quoniam non una est (vielleicht statt „est“ eher „et“) eadem ratione actus est intellectiva anima cum sensitiva, cum una sit separata, et altera sit virtus in corpore.“ Auch de an. lib. III. S. 337. Aber vielleicht löst sich diese Schwierigkeit noch einfacher. Der Stagirite gibt eine Definition der Psyche, also der ganzen Seele, und nicht eines Seelenteiles. Für Seelen aber findet sie in der Tat immer auch eine einheitliche Verwirklichung in derselben Weise. Sie leidet hinsichtlich der menschlichen Seele keine Ausnahme. Eine Kugel, deren eine Hälfte im Wasser ist, deren andere aber über dasselbe hinausragt, ist doch im Wasser. Oder hat erst eine vollständig ins Wasser versenkte Bleikugel dieses Prädikat und nicht auch eine schwimmende Holzkugel? Ist also auch die Menschenseele nur mit einem ihrer Teile Entelechie und mit dem anderen das nicht, so ist sie doch schon dadurch Entelechie des Körpers im eigentlichen Sinne und die Definition ist gewahrt.

Auf keinen Fall aber wird man Sigers Anschauung als eine irrige anzweifeln können. Ihr bleibt der Grad der Wahrscheinlichkeit.

C) Grund, Art und Lösbarkeit der Verbindung des Nus mit dem beseelten Körper.

a) Den Grund der Verbindung des Nus mit dem beseelten Körper erblickt Siger in der Unmöglichkeit seines Denkens ohne ein nebenhergehendes Phantasma. Das Phantasma sei für die Denktätigkeit so notwendig, dass in seiner Ermanglung weder der Erwerb eines Wissens, noch der Wiedergebrauch eines erworbenen sich bewerkstelligen lasse. Siger, an. 96, 33: „anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et fantasmate, in tantum quod

sensibilia fantasmata non solum sunt necessaria ex principio accipiendo intellectum et scientiam, rerum (lies: „verum") imo etiam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis et imaginatis retentis. Cuius signum est, quod lesa quadam parte corporis ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit, quod non contingeret nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo."

Aristoteles war von diesem Gedanken tief durchdrungen. In an. III. 431 a. 16 ruft er aus: *διὸ δ' οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ*, und in de mem. et remin. 1. p. 449. b. 30: *ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν.* Auch er ist der Meinung, dass der Nus nicht bloss bei der Aneignung einer Wissenschaft die Dienste des Phantasmas benötige. an. III. 8; 432. a. 7: *καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη*, und phys. VII. 3. 247. b. 13: *ὥσπερ ἐκ τοῦ μεθύειν ἢ καθεύδειν ἢ νοσεῖν εἰς τἀναντία μεταστῇ τις, οὐ φαμεν ἐπιστήμονα γεγονέναι πάλιν (καίτοι ἀδύνατος ἦν τῇ ἐπιστήμῃ χρῆσθαι πρότερον).* Dass er auf diese Abhängigkeit des Denkens vom Phantasma hin die Union des Nus mit dem Körper verlangt, zeigt an. I. 403. a. 8: *μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.*

Vor dieser empirischen Tatsache beugt sich auch der Aquinate. Com. in an. 49. b.: „Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere, quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma.... Manifestum est enim, quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc, quod speculetur, quod utatur phantasmate, et propter hoc per laesionem organi impeditur visus scientiae iam acquisitae.

b) Aber warum soll denn der Nus zum Denken stets eines Phantasmas bedürfen? Darum, sagt Siger, weil das Phantasma Objekt des Denkens ist. Nun ist aber das Denken nicht ohne Objekt, also auch nicht ohne Phantasma. Siger,

an. 97, 6: „sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subjecto in quo sit intelligere, sed sicut ex objecto, cum fantasmata sint intellectui, sicut sensibilia sensui." Im 6. Kapitel seiner anima (S. 104, 30) schärft er das nochmals ein: „Sunt enim, ut idem ph^us dicit, fantasmata intellectui, ut sensibilia sensui. Unde sicut sine sensibilibus non est sentire, ita nec sine fantasmatibus non est intelligere. Sicut enim discipulo geometriae formantur universales rationes trianguli, quadranguli ex subscriptione in pulvere, sic et animae intellectivae ex fantasmatibus sensibilibus rerum species."

Der Magister von Paris hält sich aufs genaueste an den Stagiriten. Auch diesem ist das Phantasma Objekt des Denkens und nur Objekt. an. III. 8. 432 a. 7: *ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν*, und etwas später an. 431, b. 2: *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.* In gleicher Weise an. 432 a. 4: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.* Es ist nur deutlicher zum Ausdruck gebracht, was er schon an. 429 a. 16 gesagt und auf was sich Siger gestützt hatte: *ὁμοίως (δεῖ) ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Von Aristoteles war zuerst das Beispiel vom Dreieck gebracht worden. de mem. et remin. 1. p. 449 b. 30: *ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος· συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν· καὶ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν. ἂν δ' ἡ φύσις ᾗ τῶν ποσῶν, ἀόριστον δὲ τίθεται μὲν ποσὸν ὡρισμένον, νοεῖ δ' ᾗ ποσὸν μόνον.*

Dass nur deswegen das Denken nicht ohne Phantasma sein kann, weil das Phantasiebild dem Denken das Objekt bieten muss, dem stimmt auch Thomas zu. Commen. in an. S. 2. b.: „Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore,

non tamen sicut instrumento, sed sicut objecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget objecto corporali. Sicut enim ph^us dicit in 3° de an., hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum sicut objecta, phantasmata ergo se habent ad intellectum, sicut objecta.“ Das gleiche in q. un. de an. S. 357 u. 420.

Ich habe aber gesagt, dass dem Philosophen die Phantasievorstellung für das Denken nur die Bedeutung eines Objektes und nicht mehr hat; nirgends ist bei ihm eine Spur von der utopischen Spekulation eines Averroes, der in den Stagiriten hineingetragen, dass das Phantasma auch das aufnehmende Subjekt des Denkaktes sei, wie es sich uns schon früher gezeigt hat. (Averroes, de an. III. 1. t. c. 5. f. 163 b. u. 164 b.) Nach dem Kommentator hört infolgedessen der Mensch, wenn er ein Phantasma verliert, nicht bloss auf zu denken, sondern überhaupt den Nus zu besitzen und mit ihm verbunden zu sein, weil er allein durch das Phantasma sich den Nus verknüpft.

Dagegen kehrt sich Siger, wenn er sagt (an. 97,7): „et cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subjecto, in quo sit intelligere, sed sicut ex objecto.“ Weder im Körper noch im Phantasma sei der Denkakt. Und wieder (Siger an. 97, 14): „Et apparet ex iam dictis, qualiter non solum intellectui, sed homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est, quia intelligere est in corpore, neque quia fantasmata sunt in corpore.“ Ein drittes Mal wendet er sich gegen diese Auffassung. Ebd. an. 98, 16: „nec etiam homo intelligit, quia intelligibilia fantasmata sint nobis unita.“ Nach Siger und Aristoteles ist der Nus überhaupt nicht mit dem Menschen, sondern mit dem beseelten Körper verbunden, den Menschen konstituiert vielmehr der Nus gerade so gut wie das sensitiv-vegetative Prinzip. Ich verweise auf das früher Gesagte. Die Union mit dem beseelten Körper aber tritt ihnen nicht erst mit dem Phantasma auf, wie sie ihnen mit jenem nicht vergeht, sie ist vielmehr

schon vor jedem Akte der Phantasie geschlossen. Dem Stagiriten zufolge hört doch nicht der Mensch auf, Mensch zu sein, wenn er zu denken aufhört. Siger aber bestimmt (Siger, an. 97, 12): „Intellectus per naturam suam unitus est et applicatus corpori natus intelligere ex eius fantasmatibus.“ Also schon wenn er „natus intelligere“ ist und noch nicht denkt und kein Phantasma da ist, ist er bereits verbunden „est unitus“, er ist nicht mehr bloss „natus uniri“, weil er eben verbunden ist nicht durch einen Denkakt, sondern „per suam naturam“, durch sich selbst. Ebenso Siger an. 98, 19: „Intellectus unite se habens ad corpus per suam naturam.“ Darum ist auch die Union des Nus mit dem Körper eine unmittelbare, nicht eine durch das Mittel des Phantasma bestehende.

Aber auch hier enthalten Sigers Worte eine Absage ebensowohl an den Kommentator, wie an den Aquinaten. Thomas ist nämlich auf die Wahrnehmung hin, dass es kein Denken ohne Phantasma gibt, mit einer blossen Verbindung des Nus mit dem Körper nicht zufrieden. Der Nus soll vom Körper aufgenommen werden, ihm sein Sein mitteilen, er soll Körperform werden. Aristoteles aber hatte wegen der gleichen Beobachtung nur eine Union zugegeben, bei der er noch immer den Nus als körperlose Substanz behaupten konnte. Und Siger stellt sich auf des Philosophen Seite. Siger, an. 97, 7: „cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo, sicut ex subiecto, in quo sit intelligere.“ Nicht bloss im Phantasma, auch im Körper darf nach ihm nicht der Denkakt sein, er wäre es ihm aber, wenn der Nus nicht bloss mit dem Körper verbunden, sondern auch vom Körper aufgenommen und Körperform sein würde. Siger, an. 97, 31: „Sic et homo intelligit, cum tamen intelligere sit in solo intellectu et non in corpore: unde nec corpus intelligit, quanquam corpus sentiat.“ Das sensitive Prinzip ist eben Körperform.

Beides, Nus und sensitives Prinzip, ist also nach Siger und auch, wie wir sahen, nach dem Stagiriten mit der Hyle verbunden, aber dieses so, dass auch die Hyle dessen Akte

setzt und mitleidet, und jener so, dass die Hyle nicht denkt, wenn der Mensch und der Nus denken. Der Grund ist darin, dass dieses Entelechie des Körpers ist und jener nicht.

Es ist ja nicht zu leugnen, dass daraufhin auch die Verbindung des Nus mit dem beseelten Körper eine viel weniger strenge und innige sein muss als die des sensitiv-negativen Prinzips mit der Hyle. Nus und Körper verhalten sich für den Stagiriten nicht wie Akt und Poteuz, Aufgenommenes und Aufnehmendes. Der Nus wird nicht mit der Hyle an sich, sondern mit der informierten Hyle verbunden, er ist ja auf das Phantasma angewiesen, und dieses ist gemeinsames Erzeugnis und Eigentum der Hyle und des sensitiven Prinzips. Aber nicht ohne Grund hatte eben Aristoteles gesagt (an. 412 b. 8): *τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.* Auch Siger ist das nicht entgangen. Er betrachtet aber eine strengere Einheit ebensowenig wie der Stagirite als gefordert (Siger, an. 98,3): „sufficiens est tamen unio ad hoc, ut quod parti inest, per partem toti attribuatur.“ Und ebd. an. 98, 32: „Sed ad hoc quod intelligere sit homini propria operatio, non oportet, quod ipsius hominis compositi substantia, a qua est intelligere, uniatur alteri parti compositi, ut figura cerae (d. h. wie Akt und Potenz), sed sufficit, quod modo predicto.“

c) Während nun Siger für die Verbindung zwischen Nus und Körper einen milderen Massstab als Thomas anlegte, und nur eine „unio per accidens“ postulirte, hat er über die Trennbarkeit des Nus vom Körper ein strengeres Urteil als der Aquinate fällen zu müssen geglaubt. Im ersten Fall ist Aristoteles auf seiner Seite. Der Nus des Stagiriten ist verbundene Nicht-Entelechie. Und der Mensch des Philosophen besteht nicht aus Potenz und einem Akt, sondern neben der von der Hyle aufgenommenen und einfachen Körperform ist noch der nicht aufgenommene Akt des Nus. Wir wollen sehen, ob Siger auch für den anderen Teil einen Anhalt beim Philosophen gefunden hat.

Thomas' Lehrmeinung, dass Körperform und Trennbarkeit sich wohl mit einander vertragen, ist bereits als unaristotelisch gerichtet. Siger dagegen sieht sich gezwungen, dem Nus, dem Aristoteles selbst Trennbarkeit gegeben hatte (an. 413 b. 26; 429 b. 5; 430 a. 22.) und der ihm Nicht-Entelechie gewesen ist, auf das Verhalten des nämlichen Stagiriten hin eine gewisse Untrennbarkeit beizulegen, welche die zugestandene Trennbarkeit nicht aufheben und den Nus nicht zur Körperform machen durfte. Der Philosoph sagte z. B. an. 403 a. 8: *μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντάσια τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἄν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἐστί τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή.* Wenn also ein „*ἴδιον*" da ist, dann meint er von der Seele „*ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι*". Aber ein „*ἴδιον*" schlechthin ist doch auch das „*ἴδιον μὴ ἄνευ φαντασίας*", nur eben ein *ἴδιον* nicht ohne Phantasie. Von dem aber behauptet er zugleich „*οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι*". Wie soll das zusammengehen? Siger hat nun aufmerksam gemacht, dass Aristoteles an 4 Sätzen mit Sicherheit festgehalten habe:

1. Dass die Definition der Psyche auch für den Nus Gültigkeit haben solle (Siger, an. 104, 10), insofern hier mit „Entelechie des Körpers" nicht mehr als nur ein Sein, das eine Beziehung zum Körper habe, festgelegt würde, gleichviel ob es ein Sein im Körper oder bloss ein Sein mit dem Körper wäre. Darnach aber gehört es schon zum Wesen des Nus Entelechie des Körpers, wenn auch im uneigentlichen Sinne, zu sein, d. h. mit dem Körper zu sein, ohne in ihm zu sein, ohne ihm das Sein zu schenken, ohne von ihm aufgenommen zu werden und ohne dass dadurch der Trennbarkeit von diesem Körper etwas in den Weg gelegt würde.

2. Dass der Nus vom Körper getrennt werden könne. (Siger, an. 105, 16.)

3. Dass der Nus nicht denken könne ohne Phantasma. (Siger, an. 104, 29.)

4. Dass die Tätigkeit wegen des Seins vorhanden sei. (Siger, an. 104, 25.) Darum, wenn kein operari mehr da ist, dann auch kein esse mehr. Denn das, welches für ein anderes da ist, wird ja nur deshalb aufhören können, weil das andere, für das es da war, nicht mehr ist.

Allen diesen Thesen sind wir schon bei Aristoteles begegnet, nur der letzten nicht. Bezüglich des ersten Punktes würde ich nicht mit solcher Zuversicht wie Siger, sondern nur unter dem Grade der Probabilität daraus zu argumentieren wagen, weil eben des Stagiriten Ansicht von seiner Definition nicht so offenkündig ist.

Zum 4. Punkte aber äussert sich der Philosoph in folgender Weise (Metaph. *Θ*. 8. 1050 a. 9): *ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις· τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν.* Ebenso an. II. 4. 415 b. 16: *ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος.*

Wenn nun der Nus keine andere Tätigkeit beim Philosophen hat als ein Denken nicht ohne Phantasma, wenn er also durch völlige Trennung vom Körper auch diese vom Körper abhängige Wirksamkeit verlieren müsste — denn dass er nur im verbundenen Zustand eine vom Körper abhängige Tätigkeit entfalte, im unverbundenen aber eine davon unabhängige, sagt der Aquinate (q. un. de an. S. 421, 422, 428, 416), aber nicht Aristoteles — wenn sich ihm aber mit dem Aufhören jeder Tätigkeit das Aufhören seines Seins verknüpfte, und er doch von dem Stagiriten als ewig und unvergänglich gepriesen wird, dann muss der Nus immer mit einem Körper verbunden sein, wenn er auch nie im Körper und Körperform ist. Er darf aber zugleich von keinem Körper, mit dem er zusammen ist, untrennbar sein, weil er sonst nicht bloss mit ihm, sondern in ihm wäre und von ihm aufgenommen sein würde. Die Untrennbarkeit von dem bestimmten Körper ist ja ein Zeichen der Körperform. Die Folge wird also notwendig sein, dass der Nus zwar untrennbar vom „Körper" schlechtweg, immer

aber trennbar von diesem Körper ist. Er muss immer verbunden sein mit dem „Körper" überhaupt, ist aber nie notwendig verbunden mit einem bestimmten Körper, sodass er auch niemals in der Trennung von diesem oder jenem Körper vergehen würde. Zu diesem Schluss drängte den Brabanter Gelehrten der Stagirite. (Siger, an. 105,21.) Vielleicht sagte darum der Philosoph oben von dem „*ἴδιον μὴ ἄνευ φαντασίας*", dass es nicht ohne Körper sei, nicht aber dass es nicht ohne den Körper sei. Von dem Körper ist das Prinzip solcher Eigentätigkeit trennbar, nicht vom „Körper" einfachhin. Es ist eben nie ohne Körper, weil es nie ohne Körper tätig ist. Zur Entelechie im eigentlichen Sinne gehört aber nicht bloss Untrennbarkeit vom Körper schlechtweg, sondern auch von diesem Körper, weil die Entelechie nicht bloss mit dem Körper ist, sondern in ihm ist und in der Trennung von diesem Körper vergehen muss.

Es ist dies jedenfalls ein Versuch, den Philosophen mit sich selbst in Einklang zu erhalten, ohne ihm Gewalt anzutun. Wenn aber Siger glaubt (Siger, an. 105, 21), diese Auslegung habe der Kommentator dem Philosophen gegeben, dann ist er im Irrtum. Er hat den Averroes nicht verstanden. Nirgends verrät der arabische Gelehrte eine solche Idee.

Bis hieher haben wir Siger gegenüber Thomas und Averroes seine Selbständigkeit in der Interpretation des Aristoteles wahren sehen. Das weitere Fortspinnen der von Aristoteles abgebrochenen Gedankenketten vollzieht sich bei Siger zunächst in vollständiger Abhängigkeit von dem Aquinaten.

Hat aber auch Aristoteles mit der Spekulation über den Nus ausgesetzt und versuchen die Siger'schen Schlüsse nur in zweiter Linie und nebenher eine Anlehnung an den Philosophen, immerhin steht dieser den von Siger gezogenen Folgerungen äusserst günstig gegenüber.

Einzigkeit des Nus.

Der nächste Schluss aus den aristotelischen Gedanken ist für Siger und nicht bloss für ihn, auch für den Aquinaten unausweichlich dieser: der Nus des Stagiriten ist materienfreie Substanz. Jede materienfreie Substanz ist aber einzig in ihrer Art. Also ist der Nus einzig in seiner Art. Thomas erkennt den Obersatz nicht an und zwar gerade der Konsequenzen wegen. Er gibt aber zu, dass dessen Gültigkeit vorausgesetzt, es mit dem Syllogismus seine Richtigkeit habe. Der Obersatz ist aber dem Brabanter Gelehrten vom Philosophen geliefert, für den Untersatz wird Thomas mit der ganzen Wucht seiner Auktorität einstehen. Ihm hat auch Siger die Beweise hierzu entnommen.

Siger hat aber mit Recht festgehalten, dass die Menschen nicht verschiedener Art seien, also auch der Nus, das Prinzip des artbildenden Unterschiedes, der Art nach in allen der gleiche sein müsse. Das tat auch Thomas. Die notwendige Folge war, dass alle den nämlichen Nus der Zahl nach besitzen. Das spricht er zwar nirgends aus, das dringt nur durch (Siger an. 110,4 und 106,6). Brentano (Psychologie des Aristoteles, S. 129, Anm. 45.) folgert wieder umgekehrt. Nun hat aber jeder Mensch einen der Zahl nach anderen Nus, also hat jeder einen der Art nach anderen. Daraus aber würde natürlich fliessen, dass die Menschen, weil der Nus das Prinzip des spezifischen Unterschiedes ist, gar nicht von einer und derselben Art wären, sondern jeder vom anderen ebenso abstände, wie z. B. Pferd und Löwe, oder Tier und Mensch.

Ich habe gesagt, dass die Einzigkeit des Nus unter der Voraussetzung, dass er nicht Körperform, sondern reine Form sei, nicht bloss für Siger, sondern auch für den Aquinaten sich mit zwingender Logik ergeben musste. Zu diesem Resultate wäre die Philosophie des englischen Lehrers, wollte sie mit Aristoteles in engster Fühlung bleiben, gekommen, ohne dass es je einen Averroes gegeben hätte, der noch obendrein in

orientalischer Phantasie den Nus mit dem Universalcharakter ausstattete. Der arabische Gelehrte steckte für diesen Entwicklungsgang nicht die Richtlinien. Dies Ziel liegt vielmehr der Spekulation des Aquinaten und noch tiefer der des Stagiriten schon eingeboren und nur dadurch rettete sich die Philosophie des grossen Thomas an diesem Abgrunde vorbei, dass sie mit dem Stagiriten brach, und den Nus zur Körperform prägte. Siger griff wieder auf den Philosophen zurück und fand den Nus von ihm reinlich von jeder Körperform geschieden. Unter dem Einfluss der thomistisch-scholastischen Philosophie musste der aristotelische Nus jetzt in der Einzigkeit gipfeln.

Um die Kraft der Siger'schen Beweise und ihren innigen Zusammenhang mit Thomas zu verstehen, müssen wir uns vorher mit den Anschauungen des Aquinaten zu dieser Frage vertraut machen.

A) Thomas über das Individuationsprinzip und die Einzigkeit der Form.

a) Die Definition.

Die Definition einer Sache enthält nach Thomas nichts von deren Existenz oder Nicht-Existenz. Sie bringt die Wesenheit des Dinges zur Darstellung. Th. de praedicam. (opusc. Th. S. 334): „Nam diffinitio indicat totam essentiam rei, esse autem actualis existentiae est extra diffinitionem, quia in diffinitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio, utrum res diffinita existat vel non existat.“ Die Begriffserklärung zerfällt demnach in Genus und spezifischen Unterschied, wie in zwei Teile; treten also in sie nicht ein Materie und Form? Gewiss, nur nicht in derselben Weise. Th. quodlib. II. a. 4 (op. Bd. 17. S. 251): „Diffinitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, . . .; relinquitur ergo, quod in rebus compositis ex materia et forma essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.“ Aber zwischen Materie und Form auf der einen und Genus mit dem spezifischen Unterschied auf der anderen Seite waltet eine wohl zu beachtende

Verschiedenheit. Materie und Form sind physische Teile, real von einander getrennt. Genus und differentia specifica sind metaphysische Teile und nur begrifflich von einander gesondert, weil sie dem vergleichenden Denken folgen. Man definiert den Menschen als animal rationale. Nicht das animal ist nun die Materie und das rationale die Form oder Seele, sondern jeder der beiden metaphysischen Grade ist von derselben Materie und der nämlichen Form zusammengebildet. Th. de ente et essentia (S 272): „Sic ergo genus indeterminative significat totum illud, quod est in specie, non enim significat materiam tantum. Similiter etiam et differentia significat totum et non tantum formam, et etiam diffinitio significat totum, et etiam species, sed diversimode.“ Genus und differentia specifica kann ich von dem Subjekt prädizieren, nicht aber die physischen Teile wie Seele und Leib. Th. de ente et essent. (S. 272): „Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali rationali, sicut dicimus, eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque est corpus.“ Darum begegnet auch in der Definition nichts von Materie und nichts von Form und es sind doch beide darin aufgenommen, aber eben reduktiv, als konstituierende Prinzipien der darin vorkommenden, metaphysischen Teile, nicht aber als metaphysische Teile selbst. Denn Th. de ente et essent. (S. 275): „Proprie in genere esse dicuntur sicut species et genera ut homo vel animal. Forma autem vel materia non est hoc modo in praedicamento, nisi per reductionem.“ Ebenso Th. de natura generis (Lugduni 1562, S. 305): „Materia et forma . . . non sunt in praedicamento substantiae, ut species vel individuum.“ Oder q. un. de an. (S. 415): „Nunc autem anima non est in genere, sicut species, sed sicut pars speciei.“ Und ebd. S. 414: „Esse enim in genere vel specie, convenit composito, non materiae, neque formae, nisi per reductionem.“ Ich kann aber sagen: im Genus, als in dem aufnehmenden und bestimmbaren Teil, komme die Materie mehr zur Geltung, im spezifischen Unterschied aber, als dem

bestimmenden und hinzukommenden Teil, verschaffe sich die Form eine grössere Bedeutung. Daher Th. de ente et essent. (S. 272): „Quia neque genus est materia, sed a materia sumptum, ut significans totum, nec differentia est forma, sed a forma sumpta, ut significans totum.“ Ebenso de natura generis (S. 305). Mit einer anderen Form ist ja eine andere Wesenheit gegeben. Es ist darum gerechtfertigt, wenn Thomas die Redeweise geläufig ist (contra gentes, S. 125): „Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas.“ Ebd. S. 97: „Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem.“ Ebd. S. 165: „Nihil sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id, quod est actu.“ Ebenso S. Th. I. p. q. 76. a. 1. Es ist aber hier die Form immer als Prinzip der Art und des artbildenden Unterschiedes, nicht als die Art oder der spezifische Unterschied selbst gedacht. Th. de ente et essent. (S. 274): „Et ideo nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia“ und ebd. (S. 275): „Unde forma, quamvis in se considerata non habeat perfectam et completam rationem essentiae, est tamen pars essentiae completae.“

b) Die Materia individualis und das Individuationsprinzip.

Die Definition eines Dinges ist jedoch allgemein und auch auf andere gleichartige Substanzen anwendbar. Das ist nur darum möglich, weil sie nicht den letzten Unterschied des Dinges umgreift, durch den das Ding sich von allen anderen unterscheidet. Der letzte Unterschied aber, ein neuer, zu der in der Definition auseinandergelegten Art hinzutretender, metaphysischer Grad, wird nach Thomas nicht wie die vorausgehenden Grade von Materie und Form zusammen, sondern von der Hyle allein gebildet. Die Materie ist ihm Prinzip der Individuation oder des letzten Unterschiedes im Dinge. Th. de natura generis (S. 303.): „Aliquando namque illud, cui fit additio, non est de intellectu eius, quod additur, sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualem, de

cuius intellectu non est species ipsa.“ Ebenso S. Th. I. p. q. 3. a. 3. (20. Bd. S. 16.): „Respondeo dicendum, quod Deus est idem, quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est, quod differant natura vel essentia et suppositum, quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa aut albedo vel nigredo vel aliqua huiusmodi, unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate et tamen in eo, quod est homo, includuntur, unde id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas et propter hoc, non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia se habent formaliter respectu materiae individuantis. In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura.“ Würde die einem Einzelding zukommende Definition nicht bloss ein Teil des Einzeldinges sein, sondern das ganze, würde der letzte Unterschied, durch den sich dieses Einzelding von allen anderen absondert, nicht ausserhalb der Definition liegen, sondern in ihr, dann würde die Definition dadurch aufhören, allgemein zu sein, sie liesse sich nicht mehr von vielen aussagen, weil sie eben das Einzelding ganz in sich befasste. Siehe Th. QQ. dd. de pot. q. 9. a. 1.

c) Die doppelte Materie.

Dadurch will es aber den Anschein gewinnen, als ob die Materie nicht mehr die Wesenheit mitbildete, sondern mit der Individuation erst der Wesenheit zuwachsen würde. Doch wird uns Thomas darüber beruhigen. Er betrachtet eben die Materie unter einem zweifachen Gesichtspunkte, einmal als Materie schlechtweg, und dann inwiefern sie „diese" ist. Als Materie im allgemeinen stellt sie sich innerhalb der Definition. Als „diese" legt sie sich jener an. Wie aber die Materie „diese" durch sich selber ist, und eben darum Prinzip der Individuation sein kann, so wird sowohl Wesenheit wie Form zu „dieser" durch die Materie. S. Th. I. p. q. 75. a. 4.: „Quod ideo dico, quia quidam posuerunt, solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id, quod significat definitio. Definitio autem in rebus materialibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est, quod sit ex hac anima ex his carnibus et his ossibus, ita de ratione hominis est, quod sit ex anima et carnibus et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum." Die Spezies enthält also die materia communis, nicht die materia signata. Th. super Boët. de Trin. (S. 519.): „Et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio, . . . consideratur sine his carnibus et his ossibus. Non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur 7. Metaph., ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari." Ebd.: „Quidditas autem compositi universalis ut hominis vel animalis, includit in se materiam

universalem, non particularem, ut dicitur 7. Metaph. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali. . . .“ Thomas unterscheidet die Materie, inwiefern sie mit der Form die metaphysischen Grade der Wesenheit konstituiert, von derselben Materie, insoweit sie ohne die Form den nicht mehr von der Wesenheit inbegriffenen Grad der Individuation bildet. S. Th. I. p. q. 85. a. 1. Nicht die materia communis ist das Prinzip der Individuation, sondern die materia signata oder die durch die Quantität schon näher bestimmte Hyle. Siehe Th. de ente et essent. (S. 271).

d) Warum ist die Materie Prinzip der Individuation?

Warum hat nun Thomas gerade in der Materie das Individuationsprinzip erblickt?

α) Die Materie als letztes Subjekt.

Ein Grund war dieser. Das Allgemeine ist entgegengesetzt dem Einzelnen. Das Allgemeine wird aber definiert als ein Etwas, das vielem einwohnen kann „quod pluribus inesse potest.“ Das Einzelne ist also jenes, was so in Etwas ist, dass es nicht mehr in vielen sein kann. Das Individuum ist nun das letzte Subjekt, in dem alles ist und das nicht mehr in einem anderen ist. Von welchem Prinzip in diesem Individuum werden nun das Individuum selbst und alles, was in ihm ist, haben, dass sie nicht mehr in einem anderen oder in vielen sein können? Doch nur von jenem Prinzip, welches von sich aus die Eigenschaft hat, nicht mehr in einem anderen sein zu können und von keinem anderen aufgenommen zu werden, nicht aber von jenem, welches selbst noch in einem anderen sein kann und von einem anderen aufgenommen wird. Das ist aber in den materiellen Dingen nicht die Form, die von der Hyle aufgenommen wird, sondern die Hyle, die von keinem anderen mehr aufgenommen wird. Dass also das Individuum letztes Subjekt ist und dass alles, was in ihm ist, nicht mehr

weiter in einem anderen sein kann, muss von der Materie stammen und nicht von der aufgenommenen Form. Was darum von sich aus nicht einzeln ist, sondern in vielen sein kann, hört nur auf, in vielen sein zu können, durch eine Beziehung zu dem, was von sich aus nicht in vielen sein kann, weil es überhaupt nicht mehr in einem anderen sein kann. Weil das in den materiellen Dingen die Hyle ist, wird alles, was in den materiellen Dingen ist, einzeln durch eine wesentliche Beziehung zur Hyle. Die Hyle empfängt aber Teile von der Quantität. Durch eine wesentliche Relation zu einem anderen und anderen Teile der Hyle kann dann die Form der Zahl nach vervielfacht werden, ohne dass sie deswegen Prinzip einer immer anderen und anderen Art werden müsste. Gibt es freilich Dinge, welche der Materie entbehren, und nur Form sind, so wird dort der Charakter des letzten Subjektes, der in den materiellen Substanzen der Hyle verblieb, sich von der Hyle auf die Form übertragen, weil hier die Form nun dasjenige ist, welches nicht mehr aufgenommen ist. Prinzip der Individuation aber oder Grund der Vereinzelung alles dessen, was in einem Individuum ist, wird, wie eben gesagt worden, immer jenes Letzte sein, in dem das andere ist und welches nicht mehr in einem anderen ist. Dieses Letzte hat von sich und von ihm hat alles andere, was im Individuum ist, dass es nicht mehr in einem anderen sein kann. Ist also in den materiellen Dingen die Hyle darum Prinzip der Individuation, weil sie dieses Letzte und nicht mehr aufgenommen ist, so wird in den immateriellen Dingen zum individuierenden Prinzip die Form werden, weil dort die Form jenes Letzte und das Nicht-Aufgenommene ist. Vorher nun, als Prinzip der Art und Prinzip der Individuation auseinanderfielen, liess sich ein anderes und anderes Individuum schon mit einer anderen und anderen Hyle erreichen, während das Prinzip der Art nicht zugleich ein anderes und anderes wurde, sondern das gleiche blieb, und nicht der Art, nur der Zahl nach eine Vielheit wurde. Hört aber die Form nicht auf, Prinzip der Art zu bleiben, während sie zugleich an-

fängt, Prinzip der Individuation zu sein, dann kann natürlich nur mit einer anderen Art ein anderes Individuum ins Leben treten, weil die Form nur als Prinzip der Art individuierend wirken kann; sie kann also nur als Prinzip einer anderen Art Prinzip eines anderen Individuums sein. Darum Th. de spirit. creat. a. 5. (S. 323.): „Materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt, quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis, quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit, quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles in 7. Metaph. contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet, quod sint singulares. . . . In compositis ex materia et forma individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia, sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per philosophum in 7. Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem, sc. hoc, quod est non posse existere in pluribus.“ Ebd. a. 8 (S. 333). Weiter De unit. intell. (S. 265 op. 19. Bd.) Die Möglichkeit der weiteren Mitteilung einer Vollkommenheit findet am Individuum ihre Grenze. Das aber hat das Individuum von der Materie. Denn diese ist nicht mehr anderen mitteilbar. Th. de princip. individ. (S. 277. opsc. 30.): „Sciendum est ergo, quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur. . . . Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cuius solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua, sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est. . . . Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc, quod re-

cipitur in aliis; ideo quantum est de natura sua, communicabilis est et in multis recipi potest. . . . Sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet, quod . . . redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile . . ., ut completum aliorum de se praedicabilium subiectum. . . . Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. . . . Quantitas determinata . . . concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc."

β) Die Materie als das Nicht-Erkennbare.

Thomas hält am aristotelischen Hylebegriffe fest. Die Hyle ist ihm reine, passive Potenz, mit keinem Akte vermischt, von sich aus nur die Realität der Potenz ohne die Aktualität der Existenz. Sie ist nicht ein Bestimmbares, das durch sich selbst zugleich irgend eine Bestimmtheit besässe, sie ist von sich aus das vollständig Bestimmungslose, wie die Form von sich aus das bestimmende Prinzip ist. Alle Bestimmtheit kommt der Hyle von einem ihr äusseren, von der Form, keine von ihr selbst. So hatte Aristoteles die Hyle definiert. Metaph. *Z* 3. 1029 a. 20: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. . . .* Ebd. a. 24: *ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τί οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν.* Weil Grund keiner Bestimmtheit, nur passives Vermögen zu ihr, ist sie das an sich Unbestimmte. Metaph. *Z.* 11. 1037 a. 27: *μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν, ἀόριστον γὰρ.* Und Metaph. *Γ.* 4. 1007. b. 26: *τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασιν λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.* An sich erkennbar ist aber nur die Bestimmtheit und das durch sie bestimmte, inwiefern es durch sie bestimmt ist. Metaph. *Γ.* 5. 1010. a. 25: *ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.* Oder an. II. 1. 412. a 8: *ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι.* Darum auch Th. de

natura generis. (S. 303): „Ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil sciri possit, nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur in 9. Metaph. . .“ Das Gebiet des Intelligiblen erstreckt sich nicht über das Bestimmte oder den Akt hinaus auf das Unbestimmte. Darum Metaph. *Z.* 10. 1036. a. 8: *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* Phys. III. 6. 207 a. fin: *καὶ οὐ περιέχει* (sc. *τὸ ἄπειρον, τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ*) *ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον, ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη. . . . ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὁρίζειν.* Dem pflichtet Thomas unumwunden bei. Q. un. de an. a. 16 (S. 426.): „Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in 9. Metaph. Unde . . quaelibet alia res intelligitur per formam suam.“ Ebenso Th. super Boët. de Trin. (S. 519): „Omnis res cognoscitur per suam formam.“ Intelligibles und Bestimmtes konvertieren mit einander. Jeder Akt ist intelligibel und alles Intelligible ist Bestimmtheit. Das Unbestimmte ist an sich ein Nicht-intelligibles; nur inwiefern es eine Beziehung hat zu dem an sich Intelligiblen, wird es intelligibel durch das Bestimmte und nicht ohne dieses. Metaph. *Θ* 9. 1051 a. 29: *ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια. ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν· ὕστερον γὰρ γενέσει ἡ ἐνέργεια ἡ κατ' ἀριθμόν.* Diese Auffassung macht sich auch der Aquinate zu eigen. De princip. individ. (S. 277): „Materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, dicitur 1°. phys.“ Ebenso de princip. materiae. (Ebd. S. 276): „Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia I^{a} non potest per se diffiniri nec cognosci, sed per comparationem ad formam.“ Ebenso S. 279 u. S. 284.

Ist aber die Form oder das Prinzip alles Aktuellen im Individuum das Bestimmende und Intelligible, die Materie aber das Bestimmbare, Unbestimmte und Nicht-Intelligible, dann werden wir begreifen, warum Thomas als Prinzip des letzten Unterschiedes in den materiellen Dingen die Materie aufstellen

musste. Für alle in das Gebiet der Materie hineinreichenden Individuen ist meinem Erkennen deren letzter Unterschied, gerade der, durch den sich das Individuum von allen anderen absondert, nicht erfassbar. Ich weiss nur, dass in dem Einzelding ein Etwas sich vorfinden muss, das ihm nicht gemeinsam mit anderen sein kann; worin es besteht, ist mir aber direkt nicht erkennbar. Es kann also in keinem an sich Intelligiblen gelegen sein. Den letzten Unterschied wird ein an sich Nicht-Intelligibles konstituieren müssen. Das Intelligible im Individuum ist aber von der Form, das Nicht-Intelligible von der Materie und darum schloss Thomas (de spirit. creat. S. 302): „Quandocunque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quae est praeter naturam speciei". Und ebdst. S. 303: „Materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie." Ebenso S. 301: „Una quidem (sc. limitatio), secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam." Kein Merkmal wird es geben, ja keine Summe von Merkmalen werde ich finden, die so einem Individuum zugehören müsste, dass sie nicht auch an anderen vorkommen könnte. Es sind zwei Individuen denkbar, welche beide die gleichen Vollkommenheiten haben. Und dennoch wird dieses nicht jenes sein dürfen. Sie werden sich also durch etwas unterscheiden müssen. Das Unterscheidende kann nicht in einem Akte oder in einer Vollkommenheit bestehen, sie haben ja beide die gleichen; es wird also gleich weit vom Akte wie von dem Nichts abliegen und zwischen diesen beiden ist nur die Potenz. Der letzte Unterschied wird also auf das potenzielle Prinzip fallen. Zu dieser Folgerung veranlasste den Aquinaten die einfache Tatsache der Abstraktion. Ich abstrahiere nicht dann, wenn ich das, was verschieden sowohl dem Begriffe als der Sache nach ist, denkend von einander trenne, sondern meine Denktätigkeit ist nur dann eine abstrahierende, wenn ich von dem, was verschieden dem Begriffe nach, aber nicht verschieden der Sache nach ist, das eine auffasse, ohne zugleich das andere vorzustellen. Th.

super Boët. de Trin. (S. 520): „Distinguit (mens) unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. . . Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum, quando ea, quorum unum sine alio intelligitur, sunt simul secundum rem.“ Wie kommt es nun, dass ich, so oft ich einen der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände erfasse, ihn niemals ganz erfassen kann, dass ich immer nur aus ihm heraushebe, wodurch er mit anderen übereinkommt, dass ich immer in der Sache jenes Merkmal zurücklasse, durch das sie sich von allen unterscheidet? Der Teil, den ich nicht auffasse, muss offenbar verschieden sein von dem anderen, den ich auffasse. Er kann nicht ebenso geartet sein wie dieser. Sonst gäbe es für beide auch keinen Unterschied bezüglich der Intelligibilität. Es muss dem Teile in der Sache, den ich nicht erfasse, gerade das fehlen, von dem der andere hat, dass er intelligibel ist. Ist er aber nicht intelligibel, so ist er damit nicht ein Nichts. Das, was ich von der Sache denke, ist intelligibel davon, dass es eine Bestimmtheit ist. Intelligibles und Bestimmtes konvertieren ja und das letztere ist der Grund des ersteren. Das also in der Sache, was ich nie erfassen kann, werde ich nur dann nie erfassen können, wenn es keine Bestimmtheit ist. Darf aber das in der Sache mir Nicht-Intelligible nicht als eine Bestimmtheit gelten und auch nicht ins Nichts zurückverwiesen werden, so bleibt ihm nur noch das Gebiet des Unbestimmten und Bestimmbaren offen. Wie also das Bestimmende die Grenze zieht für das Intelligible, so fällt das ganze Feld des Bestimmbaren und Unbestimmten unter das Nicht-Intelligible. Ist aber der letzte Unterschied in den materiellen Dingen immer ein mir Nicht-Intelligibles, ist er immer unter dem von mir nicht aufgefassten, dann kann ich ihn nicht von dem bestimmenden Prinzip im Individuum, von der Form, herleiten, ich darf ihn nur auf das bestimmbare Prinzip oder die Materie zurückführen. Man könnte nun versucht sein, Wesen und letzten Unterschied der materiellen Dinge mit einander zu vergleichen, und daraus, dass jenes definierbar

und intelligibel, dieses aber undefinierbar und nicht intelligibel ist, den Falschschluss ziehen wollen, dass jenes ebenso ausschliesslich von der Form gebildet werde, wie dieses von der Hyle. Das wäre eine Irrung. Denn das Nicht-Intelligible befähigt mich zwar, zu erklären, an seiner Bildung sei ein bestimmendes Prinzip nicht beteiligt. Das Dasein eines Intelligiblen gibt mir aber nicht das Recht, von seiner Konstituierung das bestimmbare Prinzip auszuschliessen. Th. de ente et essent. (S. 271): „Sed materia neque cognitionis principium est, nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id, quod aliquid actu est. Non etiam forma tantum est essentia substantiae compositae, quamvis quidam hoc asserere conentur. . . Essentia rei est illud, quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum materialium non tantum continet formam, sed etiam materiam. . . Patet ergo, quod essentia comprehendit materiam et formam.“ Übrigens wird das bestimmbare Prinzip nur in jenen metaphysischen Graden vollständig unerkennbar bleiben müssen, die es ohne das bestimmende Prinzip konstituiert, weil es dort in keine Beziehung zu dem an sich Intelligiblen tritt und so auch durch kein ihm Fremdes erkennbar werden kann. Das ist aber nur beim letzten Unterschied der Fall. Alle übrigen Grade, aus denen sich das Wesen zusammensetzt, zeigen das bestimmbare Prinzip vom bestimmenden bestimmt, in ihnen kann sich also das an sich Nicht-Intelligible durch sein Verhältnis zu einem an sich Intelligiblen zur Erkenntnis bringen.

Die Abstraktion kommt notwendig für jenes Individuum in Anwendung, in welchem neben Intelligiblem Nicht-Intelligibles liegt. Ein Individuum, aus dem alles Nicht-Intelligible entfernt ist, in dem das Intelligible nicht mehr einen Teil, sondern das Ganze ausmacht, wird erfasst ohne Abstraktion. Das Objekt aber, welches ohne Abstraktion erfassbar ist, ist intelligibel dem Akte nach. Das nur durch Abstraktion Vorstellbare ist jedoch von sich aus nur im Vermögen intelligibel. Wird darum der letzte Unterschied von der Materie gestellt, dann ist das Individuum intelligibel dem Vermögen nach. Ist

aber das Einzelding ohne jede Materie, dann ist es intelligibel dem Akte nach. Th. contra gent. II. c. 75. (S. 172): „Et ideo in illis, in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu; si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet, ea quae sunt individua, esse actu intelligibilia.“ Und q. un. de an. a. 17. (S. 429): „Singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi in quantum individuatur per hanc materiam; species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia, in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quaedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit. Et huiusmodi singularia sunt substantiae separatae.“ Ebenso de princ. indiv. (S. 277.) und super Boët. de Trinit. (S. 504). Beginnt man aber aus dem Individuum alles in und ausser der Wesenheit liegende Nicht-Intelligible auszuscheiden, soll neben der Wesenheit, so weit sie Intelligibles begreift, nichts anderes mehr im Individuum geduldet werden dürfen, so wird mit dem in der Wesenheit bewahrten, intelligiblen Reste das Individuum nur mehr Intelligibles umschliessen. Die Form ist zum konstituierenden Alleinprinzip erhoben. Denn Intelligibles und Bestimmtes konvertieren. Bestimmt ist jedoch alles von dem bestimmenden Prinzip oder von der Form. Th. de natura generis (S. 305): „In separatis vero genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cuius aliquid sit potentialitas quaedam, et aliud perfectio, cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiae sc. et esse.“ Das von der Wesenheit zusammengefasste und aus der Form stammende Intelligible wird innerhalb der Wesenheit bleiben und nur anfangen, nicht mehr einen Teil des Individuums, sondern das ganze darzustellen. Es soll ja das Individuum nur mehr Intelligibles umgreifen. Die unmittelbare Folge ist: Wesenheit und Individuum decken sich. Th. contra gentes l. I. c. 21. (S. 21; 18 Bd.): „Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum, quod res est, esset eius essentia et sic ipsum esset sua essentia.

Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam et sic oportet in eo esse compositionem, unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine.“ Hatte vorher das Individuum die Wesenheit, war sie da nur in ihm, wie in einem anderen, nicht wie in sich selbst, so ist sie jetzt das Individuum. Die Wesenheit subsistiert, sie ist zum Letzten geworden. Gerade dadurch muss aber der letzte Unterschied, der immer innerhalb des Individuums ist, vorher aber ausser die nur einen Teil des Individuums bildende Wesenheit fiel, in die jetzt zum Ganzen gewordene Wesenheit eintreten. In der Wesenheit enthaltenes Intelligible wird seinen Inhalt füllen, und der letzte intelligible oder der artbildende Unterschied der Wesenheit, die differentia specifica, muss zum letzten individuellen Unterschied des Individuums werden. Dadurch wird die Wesenheit oder Art zu dem von sich aus Einzelnen. Sie wird zur Individuation. Von da an würde eine Vielheit von Individuen in derselben Art ein metaphysisches Unding bedeuten, ein anderes Individuum kann nur mehr durch eine andere Wesenheit oder Art Verwirklichung finden. Auch aus der Erkennbarkeit der Materie war also eine Gedankenreihe entsprungen, die auf die Materie als das Prinzip der Individuation stiess und in der Einzigkeit der hylelosen Form endigen musste. Aber die eben entwickelten und schon früher zerstreut vorgeführten Anschauungen des Aquinaten von den separierten Formen verdienen wegen ihrer Wichtigkeit eine gesonderte Behandlung.

e) Die separierten Formen.

α) Individuum, Wesenheit, Form.

Ich komme nochmals auf die doppelte Materie des englischen Lehrers zurück. Er kennt neben einer materia communis noch eine materia individualis oder signata. Die materia individualis ist Bestandteil des Individuums, aber nur mit der Wesenheit verbunden und nicht in sie ein-

bezogen. Die materia communis ist Konstitutiv der Wesenheit und teilt diesen Charakter mit der Form. Wie durch die materia communis die Form zum Teil der Wesenheit, so wird durch die materia individualis die Wesenheit zum Teil des Individuums. S. Th. 3. p. q. 2. a 2.: „Contingit in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, sc. accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet ex his, quae sunt ex materia et forma composita; et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam partem formalem et perfectivam sui, et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas.“ Mache ich nun ein Individuum materienfrei, bringe ich die materia signata aus dem Individuum, die materia communis aus der Wesenheit zum Verschwinden, so wird eben dadurch die Form aufhören in die Wesenheit, die Wesenheit aufhören, in das Individuum zu fallen, vielmehr wird von dort an die Form genau auf die Wesenheit und diese auf das Individuum passen. Individuum und Wesenheit, Wesenheit und Form sind nun eine Sache. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob ein Individuum aus einem materiellen in ein immaterielles umgewandelt werden könnte. Beide sind Individuen von nicht bloss anderer Art, sondern von vollständig anderer Ordnung. Eine solche Übertragung ist noch viel weniger vollziehbar, als wenn man das Genus des „animal“ eines bestimmten Tieres, welches dort schon identisch mit der Realität der differentia specifica ist, herausnehmen und zum Konstitutiv dieses oder jenes Menschen verwerten wollte. Thomas wird nicht müde, immer und immer wieder auf unseren Gegenstand hinzuweisen. Th. de spirit. creat. a. 5. (S. 323.): „Sed in formis abstractis (sc. a materia) non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia

eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per philosophum in 7. Metaph.“ In seiner S. Th. I. p. q. 3. a. 3.: „In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint suppositа subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet, quod Deus sit sua Deitas.“ In den Individuen mit reiner Form ist die Form nicht bloss das Letzte und darum nicht multiplikabel, sondern auch das einzig darin Enthaltene und darum Subsistierende. Th. de ente et essent. (S. 273.): „Non enim forma secundum totum suum genus materia indiget, secundum quod dictum est. Et huiusmodi formae sunt intelligentia et ideo non oportet, quod essentia vel quidditas harum formarum sive substantiarum sit aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quia essentia substantiae compositae non est tantum forma, nec tantum materia, sed complectitur utrumque, sc. materiam et formam. Essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hac causantur aliae duae differentiae. Una est, quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita. Non enim potest dici, quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens. Et ideo, quocunque modo sumatur vel significetur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde dicit Avicenna, quod quidditas ipsius simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est, quia essentiae rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata, multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit, quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia

rei simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio, et ideo oportet, ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.“ Ebenso in q. un. de an. a. 17. (S. 429.), contra gentes l. 4. c. 40. (S. 470.) u. l. 2. c. 54. (S. 141.); de natura materiae (S. 282.).

β) Die separierten Formen sind durch sich selbst individuiert und subsistieren.

Ist die Form, weil frei von der Hyle und nicht mehr aufgenommen, dasjenige im Individuum, von dem es hat, dass es nicht mehr in einem anderen sein kann, dann ist die Form das von sich aus Einzelne. Und ist die Form im Individuum nicht wie in einem anderen, sondern wie in sich selbst, ist sie das Individuum, dann ist sie eben jenes, welches alles hat, was im Individuum ist. Von ihr wird alles prädiziert, sie selbst aber ist nicht mehr prädizierbar. Es kann doch nicht ein Individuum vom anderen ausgesagt werden. Th. contra gent. l. 4. c. 34. (S. 459.): „Impossibile autem est, ut duorum differentium persona vel hypostasi vel supposito unum de altero praedicetur.“ Dazu hat sich Thomas für uns schon früher geäussert. De natura mater. (S. 279.): „Primum autem subiectum est, quod in alio recipi non potest, et ideo formae separatae, eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti et ideo seipsis individuantur. Et cum in ipsis non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formae. Et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex quo seipsis individuantur, in quantum habent rationem primi subiecti, ad multiplicationem suppositorum multiplicatur in eis forma secundum rationem formae secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio.“ Ebenso S. Th. I. p. q. 3. a. 2., q. 13. a. 9. u. qq. dd. de pot. q. 9. a. 1.

γ) Die separierten Formen nicht multiplikabel und einzig in ihrer Art.

Ist die Form von sich aus einzeln und kann in vielen nur jenes sein, was nicht von sich aus einzeln ist, dann ist einer Vermehrung der Form bloss der Zahl nach jeder Boden entzogen. Die Form ist aber Prinzip der Art, die separierte Form ist zugleich Individuum. Ein Individuum mit separierter Form wird darum unumgänglich einzig in seiner Art sein müssen. Es subsistiert nämlich hier die Art selbst und ist durch sich individuiert. Die Vervielfachung eines Individuums bleibt aber immer eine Unmöglichkeit. Sokrates oder Plato können nicht in eine Vielzahl auseinandertreten. Die separierte Form und ihre Einzigkeit wird von Thomas aufs entschiedenste und nachdrücklichste vertreten. Ich verweise auf die schon gebrachten Belege. In seinem Commentar der anima III. (S. 45. a) zur wichtigen Stelle an. III. 4. 429. b. 10. lesen wir: „Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia, quod in eis est aliquid praeter principia speciei. Nam natura speciei individuatur per materiam, unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua, quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem et res et quodquid est eius. Socrates enim non est sua humanitas. In his vero, quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices, nihil potest esse praeter essentiam speciei, quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei: nec potest in eis differe res et quodquid est eius.“ Ebd. S. 45. a., ferner contra gentes l. 2. c. 93. (S. 206.), de spirit. creat. a. 8. (S. 331. 15. Bd.); S. Th. I. p. q. 50. a. 4., Quodlibeta II. a. 4., de natura materiae (S. 279.)

Nachdem wir uns nun in die Ideen des englischen Lehrers eingelebt, werden wir nicht Mühe haben, in Siger, der schon

dicht an Thomas' Seite für die Einheit der Körperform gestritten (M. A. quaest. natur. S. 58. ff.), den eifrigen Verfechter eines Hauptdogmas des Aquinaten wieder zu erkennen.

B) Sigers Beweise für die Einzigkeit und ihr Zusammenhang mit Thomas.

Dem Lehrer von Paris hat sich die Einzigkeit der intellektiven Seele aus der Verbindung zweier einfacher Sätzchen ergeben, einmal daraus, dass die intellektive Seele nicht Körperform ist, dann daraus, dass die materienfreien Formen einzig in ihrer Art sind. Der erste Teil hat in dem Philosophen seinen Anwalt. Siger ist gedeckt von dem Ansehen des Stagiriten. Für den 2. Teil hat er sich unverkennbar in erster Linie an Thomas angelehnt. Nur nebenher hat er dafür auch noch in Aristoteles eine Stütze zu gewinnen gesucht. In keinem Falle kommt neben Thomas und Aristoteles Averroes und seine Schule in Betracht. Wir gehen an die Durchprüfung der von Siger gestellten Beweise für die Einzigkeit des Nus.

1. Argument: Freiheit von Materie sagt Freisein vom Prinzip der Vielheit in der Art. Siger folgert also (M. A. an. int. S. 107, 28.): „Natura, quae in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae. Sed anima intellectiva, secundum philosophum, habet esse separatum a materia sicut prius visum fuit. Ergo non debet multiplicari multiplicatione materiae, neque multiplicatione corporum humanorum." Für den Untersatz steht dem Gelehrten von Brabant der Stagirite gut. Die Nicht-Entelechie des Nus aber einmal angenommen, nicht zugegeben, ist der Schluss dem Aquinaten evident und in seiner Stringenz unantastbar. Siger war nicht der erste, der ihn vollzogen. Schon in seiner q. un. de an. a. 8. (S. 365) war er von Thomas vertreten: „Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est, eum esse unum tantum; quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multi-

plicationem corporum multiplicari possunt.“ Denn (ebd. S. 367.): „In his, quae sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem “ Die Möglichkeit zu einer Vielheit in der Art kommt mit der Materie. S. Th. 1. p. q. 76. a. 2.: „Manifestum est autem, quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae“. Oder de ente et essent. (S. 274.): „At natura vel quidditas earum (sc. substantiarum intellectualium creatarum) est absoluta non recepta in aliqua materia. . . . Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.“ Neuerdings erklärt also Thomas, auch die Menschenseele wäre einzig, wie die anderen Intelligenzen, wenn sie, wie jene, nicht Körperform sein würde. Und hat noch jemand seine Bedenken, den wird de spirit. creat. a. 8. (S. 336) zufriedenstellen: „Si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est, nisi quia est corporis forma.“ Das war für Thomas eine Wahrheit in sicherem Besitze, über jeden Zweifel erhaben. S. Th. I. p. q. 79. a. 5.: „Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum.“ Nur Unkenntnis mit den Ideen der thomistischen Schule wird darum dem Lehrer von Paris auf seinen Syllogismus hin zum Nachtreter des Averroes stempeln können. Beim eifrigsten Anhänger des Aquinaten musste, wenn seine Forschungen die Nicht-Entelechie des Nus aufdeckten, die Gedankenentwicklung in der Richtung auf die Einzigkeit sich fortbilden. Und wer den Kommentar des englischen Lehrers zur anima gelesen hat, wird mir zustimmen, dass Thomas zur Umbiegung des aristotelischen Gedankens, sowie zur Annahme, der Entelechiecharakter sei vom Stagiriten seinen Erörterungen über die anima intellectiva zugrunde gelegt, vor allem durch die immer im Rückhalt drohende Überlegung verleitet worden ist, die geistige Psyche müsse sonst einzig sein. Ob sie also Entelechie oder Nicht-

Entelechie wäre, das Problem durfte sich Aristoteles nicht zur Lösung gestellt haben; ihre Nicht-Entelechie war in Organfreiheit umzudeuten.

So ohne weiteres freilich liess sich die Schlagkraft des Sigerschen Argumentes nicht empfinden; es forderte unbedingt das Aufrollen der Materie in ihrem Wesen als Individuationsprinzipes Darum erläutert Siger (M. A. an. 108. 3): „Et confirmatur ista ratio: quia differre in specie, sicut differt homo ab asino, est differre per formam. Differre autem aliquo numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differre per materiam, per hoc, quod forma equi habet esse in diversis partibus materiae." Die Form tritt hier in die Erscheinung als Prinzip der Art, die Hyle aber als Prinzip der Zahl in der gleichen Art. Für was hat sich nun Thomas mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen. Th. S. c. g. l. 2. c. 93.: „Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est, quam signat diffinitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sunt plures species. Adhuc, quaecunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei." Ebenso Th. super Boët. de Trin. (S. 514.), de anim. a. 8. (S. 380.), de spirit. creat. a. 1. (S. 302.), S. Th. I. p. q. 76. a. 1., contra gentes l. 2. c. 16., c. 73., c. 83., l. 4. c. 11. Die Materie ist daher dem Aquinaten das nämliche, was sie Siger gewesen, das Prinzip der Zahl, der Verschiedenheit und Vielheit in der gleichen Art. Mit „differre per materiam, per hoc quod forma equi habet esse in diversis partibus materiae" hat Siger schon flüchtig die Doktrin des englischen Lehrers von der Quantität als dem Prinzip der Individuation in 2. Linie gestreift. Mit an. 110, 28. wird er in eine besondere Würdi-

gung dieser Ansicht eintreten und sich als ihren überzeugten Vertreter zu erkennen geben. Von der Quantität hat nach Thomas die Materie ihre Teile; kommt die Verschiedenheit der Teile in der Hyle von der Quantität, so wird es auch auf sie zurückgehen, dass die gleiche Form verschiedenen Materien zur Vereinzelung zugewiesen werden und in eine Vielzahl auseinandergehen kann. S. Th. 3. p. q. 77. a. 2.: „Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium, in huiusmodi formis, in quantum sc. diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae." Der Quantität ist es zu danken, dass (Th. de ente et essent. S. 274.) „in eis (sc. substantiis compositis ex materia et forma) iam propter divisionem materiae signatae est possibilis multiplicatio individuorum in una specie."

Die Materie als Prinzip der Mehrzahl innerhalb einer Art gibt nun Siger den terminus medius an die Hand, durch den sich der Beweis in eine durchsichtige Form giessen lässt und eine strenge Verkettung aufzeigt. (M. A. an. 108. 6.): „Ex hoc sic arguitur. Quod habet esse abstractum a principio causante aliquem numerum, differentiam seu multiplicationem, caret illo numero, differentia seu multiplicatione. Sed anima intellectiva, si habet esse separatum a materia, abstractum esse habet a principio causante differentiam, numerum et multiplicationem aliquorum sub una specie Quare non videntur esse plures animae intellectivae eiusdem speciei." Das Argument kann seine Herkunft vom Aquinaten nicht verleugnen. Die Nicht-Entelechie des Nus ist allerdings für Siger Frucht selbständigen Studiums der aristotelischen anima. Aber vom Nus abgesehen und nur auf die separierte Form eingestellt, wiederholt sich der Beweis ständig im Munde des scharfsinnigen Lehrers. Th. 4. Sent. dist. 12. q. 1. a 1. sol. 3. ad. 3.: „Unde in carentibus dimensione impossibile est, aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei: et propter hoc in angelis sunt tot species, quot individua." Dann contra gent. l. 2.; S. Th. 1. p q. 50. a. 4.; q. 76. a. 2.; de spirit. creat. a. 1., a. 8.

Mit dem ersten seiner Beweise hat sich also Siger der thomistischen Schule nicht entfremdet; der Schluss ist ihm vielmehr nur mit ihrer Hilfe gelungen. Der zweite Beweis wird aber Siger sogar als des Averroes Gegner und seinen Gedankenkreis aufs innigste verschmolzen mit den Ideen des Aquinaten, ja ihn vollständig von ihnen beherrscht zeigen.

2. Beweis: Averroes sondert den Nus von aller Individualität, weil er ihn sich nur so frei von jeder Materie vorstellen kann. (Averr. de an. III. 164. a. 30. Siehe früher! — destr. destr. 349. b.: intellectui nihil est individuitatis.) Mit der Negation jeglicher Individualität ist dem Kommentator zugleich der Intellekt auch einzig. Der Gelehrte von Brabant aber proklamiert den Nus nach Verwerfung einer jeden aus der Materie fliessenden Individualität als individuiert durch sich selber. In voller Übereinstimmung mit dem englischen Lehrer verteidigt er daraufhin die durch sich selbst singuläre Form als einzig in ihrer Art. Nichts könnte die Abhängigkeit Sigers vom Aquinaten und seine Unabhängigkeit vom Kommentator unter eine stärkere Beleuchtung stellen. Siger (M. A. an. 108. 13.) argumentiert: „Nulla natura per se subsistens, abstractum esse habens a materia et sic de se individuata, potest habere individua plura numero differentia. Sed anima intellectiva per se subsistens est, esse habens abstractum a materia, et sic de se individuata. Ergo non potest habere individua plura sub una specie.“ Zu keiner Zeit war die Lehrmeinung des Aquinaten von den separierten Formen eine andere gewesen. Contra gent. l. 2. c. 93. (S. 206.): „Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat diffinitio, quae est signum quidditatis rei, unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species.“ Im thomistischen System ist die Entkleidung der Form von Materie mit ihrer Individualisierung durch sich selbst sachlich gleichbedeutend. Sie muss es sein. Denn liegt der Grund des Einzelseins einer Sache nicht ausser ihr, so liegt er eben in ihr. S. Th.

3. p. q. 77. a. 2.: „Et hoc modo formae immateriales per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae.“ Ich darf nicht mit Averroes zu seiner vollständigen Ausschaltung vorgehen, weil die Existenz eines Universale vor meinem Denken und unabhängig von ihm sich selbst aufhebt. Nun aber könnte das aus sich Einzelne nur unter einer „contradictio in terminis“ in eine Vielheit ausgezogen werden. Was für sich Eigengrund des Einzelseins ist, mit dem ist die Einzigkeit in der Art unauflöslich verkettet. S. Th. 1. p. q. 3. a. 3.: „In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura.“ Ebenso S. Th. 1. p. q. 50. a. 4: „Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, sequitur, quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei.“ Comm. in an. III. (S. 45. a.), de natur. mat. (S. 279.).

Hier ist von Thomas der Gedanke berührt, den Siger dem Obersatz seines Syllogismus unterbaut hat. Ist nämlich die Form im Individuum oder in einem Subsistirenden nicht wie in einem anderen, nicht wie der Teil im Ganzen, sondern wie das Ganze in sich selber, dann empfängt sie die Singularität unmöglich mehr von einem anderen. Denn das Individuum hat sie von sich. Damit kann auch in bezug auf sie eine Mitteilbarkeit an andere nicht mehr Platz greifen. Das Individuum ist ja das Letzte und nicht mehr in einem anderen. Darum Siger (M. A. an. 108. 18.): „Si homo de sui ratione esset iste seu Socrates, sicut non possunt esse plures homines, quorum quilibet sit Socrates, seu iste homo, sic nec possent esse plures homines Nunc autem si homo esset per se subsistens, abstractum a singularibus, homo de sui ratione haberet esse individuatum. Omnis ergo forma per se subsistens, non habens esse materiale, de sui ratione est individuata; et cum nihil individuatum possit esse commune pluribus, nulla forma liberatum esse habens a materia potest

esse communis pluribus individuis; ita quod secundum hoc, in qualibet specie separatarum intelligenciarum a materia non est nisi unica numero intelligencia, in quo et consenserunt omnes philosophi. Unde Plato ideas faciens et species rerum materialium separatas a materia, in una specie unicum posuit individuum."

Mit den einleitenden Worten zu diesem Abschnitt muss an. 110. 18 und an. 110. 24. in Zusammenhalt gebracht werden. (M. A. an. 110. 18.): „Et ideo nec Socrates multiplicari potest in plura aut de pluribus predicari eadem ratione" u. ebd. an. 110. 24.: „Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia." Nun wolle man einen prüfenden Blick der S. Th. 1. p. q. 11. a. 3. schenken. Er dürfte überraschendes Licht über die Frage streuen, unter wessen Einfluss Siger bei Ausarbeitung des wichtigen 7. Kapitels seiner anima gestanden hat. S. Th. 1. p. q. 11. a. 3.: „Illud unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines." Die Stelle ist sehr gewissenhaft von Siger aus Thomas herübergenommen worden. Auch die weitere Ausführung bei Siger bietet deutliche Anklänge an den Aquinaten. Man vergleiche damit de spirit. creat. a. 8. (S. 331.): „Si autem angelus est forma simplex, abstracta a materia, impossibile est, etiam fingere, quod sint plures angeli unius speciei, quia quaecunque forma, quantumcunque materialis, et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile, ponere plures albedines, cum videamus, quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc, quod est in hoc vel in illo subiecto, et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi

una tantum.“ Ebenso contra gent. l. 2. c. 52. Der Sigersche Satz (an. 108. 22.): „Omnis ergo forma per se subsistens, non habens esse materiale, de sui ratione est individuata“ ist bloss eine getreue Wiedergabe von S. Th. 3. p. q. 77. a. 2.: „Et hoc modo formae immateriales per se subsistentes sunt etiam per se ipsas individuae.“ Darauf bringt Thomas, wie wir wissen, nicht selten die Sprache. De spirit. creat. a. 8. (S. 335): „Individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc, quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia.“ Ferner ebd. S. 333 und S. Th. 1 p. q. 3. a. 2. Der Schluss von der Selbstindividuierung auf die Einzigkeit ist bei Thomas allgemein und ganz gewöhnlich. Ich erinnere an das früher Gesagte. Sogar der Anspielung auf die platonischen Ideen entbehrt er nicht. Th. de spirit. creat. a. 5. (S. 323): „Sed si aliqua forma sit, quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles in 7. Methaph. contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet, quod sint singulares.“ Auch de unitate intell. (S. 265. 9. Bd.) u. quodl. II. a. 4. Im Banne dieser Vorstellung hat deshalb Siger geschrieben (M. A. an. 110. 11.): „Sciendum, quod nihil individuatum et singulare multiplicari potest in plura vel de pluribus numero eiusdem speciei praedicari. Tunc enim non different singulare et universale, et cum forma per se subsistens de sua natura sit numero una singularis, apparet quod non potest multiplicari in plura numero eiusdem speciei, nec de pluribus talibus praedicari.“ Thomas gibt ihm durchaus Recht. Thom. de natura generis (S. 305): „In re igitur nihil est commune multis, quia quidquid est in re, est singulare uni soli communicabile.“ Und contra gent l. 4. c. 34 (S. 459.): „Impossibile est autem, ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito unum de altero praedicetur.“

Wie das von sich aus Seiende nicht „hervorgebracht werden,“ d. h. „den Grund seines Seins nicht in sich, sondern ausser sich haben“ kann, ebensowenig kann das von sich aus

Einzelne vervielfacht werden, weil das in eine Vielheit Zerlegbare den Grund des Einzelseins nicht in sich selbst, sondern ausser sich hat. Als metaphysischer Widerspruch kann darum die Vermehrung des von sich aus Einzelnen auch nicht Gegenstand göttlicher Allmacht werden. (Siger an. 109, 33.) In den Formen ohne Hyle ist aber die Art von sich aus einzeln. Ihre Vermehrung liegt also ausser dem Bereiche der Möglichkeit. Das wollen Sigers Worte (M. A. an. 109. 6.): „In separatis enim a materia, individuum est ipsa sua species; et ideo aliud individuum esse sub specie est et ipsum contrarium sub alio individuo, quod est impossibile.“ Sie schliessen sich vollkommen der Lehre des Aquinaten an. Th. de spirit. creat. a. 5. (S. 323.): „Sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per philosophum in 7. Metaph.“ Ebenso contra gent l. 4. c. 40 (S. 470) u. comm. in an. III. (S. 45. a.); de ente et essent. (S. 273.); de natura materiae (S. 279.).

Wenn aber Siger sagt (M. A. an. 109. 6.): „In separatis enim a materia individuum est ipsa sua species,“ so ist darin mitbehauptet, dass es sich bei den mit Hyle vermischten Formen anders verhalte. Thomas hat fortwährend für sie eine doppelte Materie unterschieden, die materia communis innerhalb der Wesenheit, und die materia signata oder individualis ausserhalb derselben. De ente et essent. (S. 271.): „Designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus“ und etwas früher: „Dico enim materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Hoc modo materia in diffinitione hominis in quantum homo est, non ponitur; sed poneretur in diffinitione Sortis, si Sortes haberet diffinitionem. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata.“ Dann contra gent. l. 4. c. 40. (S. 470). In gleicher Weise hat Siger die Materie des Individuums oder „materia determinata“ und die der Wesenheit oder „materia indeterminata“ sorgfältig auseinandergehalten. (M. A. an. 110, 16.): „Compositum etiam ex forma et materia

determinata, ut hic existente vel ibi, singulare est sicut illud, quod nominatur nomine Socratis: et ideo nec Socrates multiplicari potest in plura aut de pluribus predicari eadem ratione.“ Daneben die wenig spätere Stelle (M. A. an. 110, 24.): „Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia“ Vervielfachen lässt sich Siger zufolge nicht mehr das mit materia determinata begabte, dagegen steht diesem Vorgange nicht im Wege die materia indeterminata. Die Wesenheit oder das aus Form und unbestimmter Materie Zusammengesetzte ist eben hier ein Teil des Individuums oder des aus Form und dieser Materie bestehenden Dinges. Th. super Boët. de Trin. (S. 519.): „Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur 7. Metaph., ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari.“

Ist aber die Form individuiert weder durch sich selbst, noch durch die unbestimmte Hyle, so bleibt dafür nur noch eines übrig, die bestimmte Materie. Darauf zielt denn auch Siger ab mit an. 110, 19: „Nec eadem forma materialis accepta, ut in materia determinata, multiplicabilis est vel de pluribus praedicabilis.“ Die bestimmte oder diese Materie ist ihm also Individuationsprinzip. Dafür genügt der Hinweis auf die schon angezogene Stelle bei Th. de natura mat. S. 279. sowie auf de spirit. creat. a. 8. (S. 333.).

3. Beweis: Damit sind wir auch schon Sigers drittem Argumente für die Einzigkeit näher gerückt, in welchem der Gelehrte von Brabant sich von Thomas zu entfernen scheint. Den Thomas hatte das Individuationsprinzip in die Materie verlegt (de spirit. creat. a. 1. S. 301: „Nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale“) und hier erklärt Siger die Quantität als Grund der Teilung in eine Vielzahl für die gleiche Art. Aber im Gegenteil. Der

Lehrer von Paris folgt dem Fürsten der Scholastik dicht auf den Fersen bis in die letzten Konsequenzen.

Siger beginnt (an. 109, 9.): „Album est divisibile in plura, non quia album, sed quia quantum et continuum; adeo quod si esset album non quantum nec continuum, non esset divisibile in plura alba, nec albedo separata per se subsistens, divisibilis esset in plures albedines.“ An das gleiche Beispiel sind die gleichen Gedanken von Thomas geknüpft worden, und zwar nicht bloss ein einziges Mal. De natura generis (S. 313.): „Sicut albedo dicitur tanta, quia superficies est tanta.“ Ebd. S. 313.: „Et ideo si quantitas esset separata a substantia, non oporteret, quod esset una tantum, quia potest dividi propria divisione in multa. Albedo vero, si esset separata, necessario foret tantum una, cum non haberet in natura sua, unde dividatur, sed a natura quantitatis.“ Ebenso S. Th. 1. p. q. 75. a. 7. Dann de spirit. creat. a. 1. (S. 301.).

Siger fährt fort (an. 109, 12.): „Nam sicut album divisibile in plura alba, quia quantum et continuum; sic et si sint actu alba plura numero differentia sub eadem specie, hoc est ex divisione actuali quanti et continui, in quo habet esse albedo.“ Es zeigt seine Vertrautheit mit dem Ideenkreis, in dem sich Thomas bewegte. De spir. creat. a. 4. (S. 318.): „Triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est dividi in partes quantitatis, et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum sc. per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum, quae coextenduntur quantitati . . . Si ergo loqueremur de aliqua forma nte extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere, quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens, sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas, quam habet per accidens, sed pars in parte.“

Ist für eine Vielheit in derselben Art die Grösse unbedingte Voraussetzung, dann wird von dem Grössenlosen mit dem Verzicht auf die Grösse die Ursache der Vielheit innerhalb der Art ausgeschlagen. Der Nus ist aber nach dem Philosophen grössenlos. Die Einzigkeit in der Art ist ihm damit gesichert. Siger an. 109, 15.: „Ex quo arguitur, quod natura cuius esse abstractum est a quanto et continuo, ita quod nec quanta nec continua, nec eius esse est in quanto et continuo, non potest habere individua plura sub eadem specie, propter defectum causae plurificantis et differre facientis individua plura illius natura sub illa specie una. Sed anima intellectiva habet esse abstractum a quanto et continuo, non quanta nec continua, sicut probat philosophus primo de anima. . . . Cum igitur intellectus habeat esse abstractum a quanto et continuo, non quantus nec continuus, non habebit individua plura sub una specie, cum ista pluralitas et multiplicatio divisione continui contingat."

Das Eingreifen der Quantität in die Bildung des zusammengesetzten Ganzen zeichnet Siger in folgender Weise (M. A. an. 110, 28.): „Individua duo eiusdem speciei non differunt secundum formam. Forma enim in eis secundum suam substantiam non dividitur. Materia autem huius individui a materia alterius individui per se non dividitur, sed differt unum individuum ab alio suae speciei per hoc, quod unum individuum habet formam in materia sub determinatis dimensionibus seu suppositione determinata, utpote hic sitam; aliud autem individuum formam habet suae speciei alibi sitam." Und noch einmal (ebd. an. 111, 17.): „Et sicut forma in individuis non est divisa secundum se, nec primo nec ex consequenti, sic nec materia. Ipsa enim per se non dividitur, sed quia quanta hic et alibi posita."

Diese Worte sind nichts anderes als der Niederschlag der Anschauung des englischen Lehrers. Th. super Boët. de Trin. (S. 514.): „Unde forma fit hic per hoc, quod recipitur in materia, sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse, quod formam in se receptam individuet, nisi

secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc, quod recipiatur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hoc et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde ph^{us} dicit 1. Ethic., quod submota quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod est sub dimensionibus." Ebd. S. 514.: „Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas. Unde dimensiones ex seipsis habent quandam rationem individuationis, secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis." Ebd. S. 515.: „Sed si quaeratur, quare haec forma differt ab illa, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem." Ebd. S. 515.: „Oportet enim plura esse corpora, in quibus forma corporeitatis inveniatur divisa, quae quidem non dividitur nisi per divisionem materiae. Cuius divisio, cum sit solum per dimensiones, de ratione quarum est situs, impossibile est, hanc materiam esse distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm." Ebd. S. 519.: „Materia non est individuationis principium, nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens." Ebenso contra gentes l. 2. c. 49. u. 50. (S. 136 u. 137.) u. S. Th. 1. p. q. 75. a. 7. Nach Siger und Thomas ist die Vereinzelung der Form Wirkung der Materie oder des von sich aus Einzelnen. Die Wiederholung dieses Vorganges ist vermöge der substanziellen Teilung der Materie durch die Quantität der Verwirklichung nahe gebracht. Die Individuierung der Art liegt darnach bei der Materie, die Vielheit in derselben Art aber bei der Quantität.

Die Nicht-Entelechie des Nus daher abgerechnet, deuten sowohl Individuation und Einzigkeit der reinen, subsistierenden Formen, wie Vereinzelung und Vervielfachung der mit Materie vermischten Prinzipe auf eine Persönlichkeit hin, welche nur unter den strengsten Anhängern der Ideen des Aquinaten gesucht werden darf. Wird für die spezifisch Sigersche These

nicht mehr als nur hypothetisches Gepräge verlangt, dann hätten die einzelnen Beweise ebensogut aus der Feder des englischen Lehrers selbst fliessen können. Die drei ersten Argumente haben somit in Siger den Thomasschüler blossgelegt.

C) Aristoteles und die Einzigkeit der separierten Formen.

Aber Siger geht weiter. Er möchte in der Selbstindividuierung und Einzigkeit der immateriellen Formen aristotelische Leitsätze sehen. Thomas selbst ist davon felsenfest überzeugt; er verweist des öfteren auf das 7. und 9. Buch der Metaphysik. Siger bringt zwei Beweise. Nur der erste hat besiegende Kraft und Bedeutung. Er lautet also (M. A. an. 109, 31): „Dicit ph^{us} 12°. Metaph., quod si essent plures individui eiusdem speciei, essent plures motores primi eiusdem speciei, et subdit, quod tunc motor primus haberet materiam, quia unum specie, numero plura, habet materiam. Quod si intellectus est impassibilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potentia sine materia, ut dicit ph^{us}: non videtur idem ph^{us} opinari ipsum esse unum specie et numero plura, sed unum numero tantum.“ Der Untersatz erhellt aus früher Gesagtem. Als Obersatz erscheint eine Stelle aus dem 12. Buch der Metaphysik. Ihre ursprüngliche Fassung ist diese (Metaph. *Λ* 8. 1074. a. 29): „*ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερὸν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῷ δέ γε πολλαὶ. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.* Unter der „*ἡ περὶ ἕκαστον* (sc. *οὐρανὸν*) *ἀρχὴ*“ ist das spätere „*τὸ πρῶτον κινοῦν*“ gemeint, dessen *κινούμενον* der *οὐρανὸς* ist. Es konnte darum der Ausdruck von Siger mit „motor primus“ gegeben werden. „*πλείους οὐρανοὶ*“ sind mehrere Individuen von derselben

Natur, die hier zufällig im *οὐρανὸς* besteht. Der *οὐρανὸς* ist für Aristoteles das erste Bewegte, die „*ἡ περὶ ἕκαστον* (sc *οὐρανὸν*) *ἀρχὴ*“ wird darum das erste Bewegende sein. Warum freilich für mehrere erste Bewegte eine Mehrzahl von ersten Bewegenden verlangt werden müsse und auf welchen Grund hin einem einzigen ersten Bewegenden nur ein einziges erstes Bewegtes entsprechen könne, ist nicht recht ersichtlich.

Aber wichtiger sind für uns zwei andere Aufstellungen. In dem Satze „*εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῷ δέ γε πολλαὶ. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει*“ ist das *εἶδος* dem *ἀριθμὸς* gegenübergesetzt. Wenn mit dem „*ἀλλ'*“ der Untersatz eingeleitet und auf die Materialität der „*ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ*“ geschlossen werden soll, so kann das „*ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ*“ nur dann den Mittelbegriff darstellen, wenn zu ihm das „*εἴδει ἓν*“ ergänzt werden darf, welches auch dem früheren „*ἀριθμῷ δέ γε πολλαὶ*“ beigegeben war. *εἶδος* im Gegensatz zu *ἀριθμὸς* bedeutet gewöhnlich „Art“, wie es im Gegensatz zu *ὕλη* als Form genommen wird. Diese Auslegung wird auch dadurch nahe gelegt, dass hier aus der Ähnlichkeit zwischen Wirkung und Ursache geschlossen wird. Wie die *πλείους οὐρανοὶ* Individuen von derselben Natur sind, so wird es sich auch bezüglich der *περὶ ἕκαστον ἀρχὴ* verhalten. Auch sie werden Individuen von der gleichen Art sein müssen. Übrigens bleibt der Beweis der gleiche, wenn ich unter *εἶδος* nicht die Art, sondern das Prinzip der Art verstehe. Auf jeden Fall ist von Aristoteles behauptet, dass Vielheit in der Zahl ohne Vielheit in der Form oder in der Art weder von der Art noch von der Form, sondern von der Hyle herrühre. Dass er mit „*ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει*“ dieses sagen wollte, lehrt der folgende Satz „*τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν.* Denn damit ist gerade der gegenteilige Schluss gemacht. Das Erste ist seinem Wesen nach ohne Hyle. Es ist ja nur Entelechie. Also ist es der Art und der Zahl nach einzig. Wie er daher

vorher aus der Vielheit der Zahl nach ohne Vielheit in der Form die Materialität gefolgert hat, so schliesst er jetzt aus der Immaterialität und der reinen Form auf die Einzigkeit des Immateriellen nicht bloss dem λόγος, sondern auch der Zahl nach. Mag dann mit λόγος die Art oder das Prinzip der Art ausgedrückt sein, immer wird die Einzigkeit der Form und daraus die Einzigkeit des Individuums in der Art erschlossen. Ist die Form das einzige Konstitutiv der Art, dann fallen aber Form und Art aufeinander. Sigers Argument, dass mit der Nicht-Entelechie des Nus von Aristoteles selbst dessen Einzigkeit in der Art gelehrt worden sei, wird dadurch schlusskräftig.

Für die Einzigkeit der separierten Formen hat sich indessen der Stagirite schon noch öfter ausgesprochen. Plato war der Meinung gewesen, dass wir mit unserem Denken nicht die sinnliche, ständig der Bewegung und Veränderung unterworfene Körperwelt, sondern eine übersinnliche, bleibende Ideenwelt erfassen. Was ich denke, und was ich sehe, ist demnach verschieden wie ein Ding vom anderen. Da gibt es keine Abstraktion. Das Gedachte ist ebenso konkret wie das sinnlich Wahrgenommene. Sie unterscheiden sich nicht wie verschiedene Auffassungsweisen desselben Dinges, sondern wie zwei von einander verschiedene Dinge. Diese philosophische Richtung hat der Stagirite im Auge, wenn er sagt (Metaph. *M.* 9. 1086. a. 32): „*ἅμα γὰρ καθόλου τε ὡς οὐσίας ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. . . . αἴτιον δὲ τοῦ συνάψαι ταῦτα εἰς ταὐτὸν τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας καθόλου, ὅτι τοῖς αἰσθητοῖς οὐ τὰς αὐτὰς οὐσίας ἐποίουν.*“ Dagegen kehrt sich Aristoteles mit voller Überzeugung. Objektives Denken und die uns umgebende Wirklichkeit sind dieselbe Realität. *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* an. III. 4. p. 429 b. 30. (Ebenso an. 429. a. 24, b. 5; 431. a. 1, b. 21. — Metaph. *Z.* 7. 1032 b. 11; *Λ* 4, 1070. b. 33.). Die materielle Sinnenwelt ist ein Intelligibles, wenn auch wegen der Hyle ein Intelligibles nur dem Vermögen nach. „*ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.* (an. III. 4.

430. a. 6). Das dem Akte nach Intelligible und das Materiell-sensible stehen also nicht zu einander wie zwei verschiedene Dinge, sondern wie das nämliche Ding, aber einmal abstrakt und das andere Mal konkret. Es ist eben nicht das ganze Ding erkennbar. Die Materie an sich entzieht sich unserem Auffassen. Metaph. *Z.* 10. 1036. a. 8: *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* Was wir erkennen, ist nur das *εἶδος* Metaph. *Γ.* 5. 1010. a. 25: „*ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.* Gerade der letzte Unterschied, der den Kallias von Sokrates trennt, ist uns unzugänglich, eben weil er in der Materie liegt. Die Folge ist, dass die Wesenheit, in welcher beide übereinkommen, allein d. h. abstrakt erfasst wird. Metaph. *Z* 8. 1034. a. 5: „*τὸ δ' ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.*

Hat nun der Stagirite ohne Einschränkung behauptet „*τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*", ist ihm auch das Sensible intelligibel, kann es Gegenstand unseres Denkens werden, wie darf er dann schreiben (Metaph. *Λ.* 7. p. 1072 b. 20): *οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ, ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα. ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία*"? Bringt er sich denn nicht in Widerspruch mit sich selbst, wenn er sich kategorisch äussert (an. III. 4. 430 a. 2): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν*"? Soll damit die Intelligibilität auf das immaterielle Gebiet wieder eingegrenzt werden? In keiner Weise. Diese Worte sollen nicht zugeben, dass sich Intelligibles und Sinnending in grundverschiedene Welten spalten, und Plato ist ein- für allemal abgetan. Betont er darum für die materienfreien Individuen die Identität zwischen dem Intelligiblen und der Wirklichkeit, zwischen dem objektiven Denken

und dem Gegenstand, dann will er sie den Körperwesen nicht abgesprochen, sondern nur nicht beiden die gleiche Identität zuerkannt haben. Verhalten sich aber Intelligibles und Wirklichkeit, *νοεῖν* und *νοούμενον*, *ἐπιστήμη* oder *νοητὸν* und *πρᾶγμα*, nie wie ein Ding zum anderen, stehen sie jedoch in den materiellen Objekten sich gegenüber wie Teil und Ganzes, Abstraktes und Konkretes, ein Zustand des Dinges und ein anderer Zustand des nämlichen Dinges, und soll den körperlosen Substanzen eine Identität eigentümlicher und besonderer Natur eingeräumt werden, dann wird es nur eine Identität sein können, welche auch diese letzte Verschiedenheit beseitigt und das Intelligible nicht bloss in die Wirklichkeit hineinfallen, sondern es mit jener zur Deckung bringen macht. Die Abstraktion ist dadurch aufgehoben und das Intelligible ist ebenso konkret wie das Wirkliche, weil es ebenso das Ganze ist wie jenes. Wie nun keine Wirklichkeit allgemein ist (Metaph. *Λ*. 5. 1071. a. 19: „*ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον. ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου· ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς· ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως.*“ Ebenso ebd. 3. 1070. a. 28.), so wird auch das Intelligible, sobald es nicht mehr bloss in dem Wirklichen, sondern das Wirkliche ist, einzeln sein müssen. Eine numerische Vermehrung ist dadurch abgewiesen. Sei nun die Beziehung des Intelligiblen zum Wirklichen so, wie das Verhältnis von Form und Subjekt oder von Art und Individuum, immer werden durch Ausstossung jeder Materie Form und Art zu einem von sich aus Einzelnen, weil sie zum Subjekt oder Individuum werden. In beiden Fällen ist die Einzigkeit in der Art unweigerliches Ergebnis.

Hieher gehört die Stelle in de gener. animal. I. 8. 325. a: *τὰ εἴδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές, ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν. τὸ μὲν οὖν πῦρ ἔχει ἐν ὕλῃ τὸ θερμόν· εἰ δέ τι εἴη θερμὸν χωριστόν, τοῦτο οὐδὲν ἂν πάσχοι. τοῦτο μὲν ἴσως ἀδύνατον εἶναι χωριστόν· εἰ δ' ἐστὶν ἕνια τοιαῦτα, ἐπ' ἐκείνων ἂν εἴη τὸ λεγόμενον ἀληθὲς.* Freilich das Feuer, welches warm ist durch eine in der Hyle aufgenommene Wärme, leidet durch

die Wärme. Gäbe es aber eine Wärme nicht in der Hyle, würde ein Warmes so durch die Wärme warm sein, dass die Wärme selbst das warme Subjekt bildete, dann würde durch eine solche Wärme, die selbst Individuum und subsistierendes Einzelwesen wäre, das Warme nicht leiden. Es kann doch nicht die Wärme durch sich selber leiden. Es leuchtet von selber ein, dass eine solche Wärme auch nicht mehr in vielen sein könnte, weil eben die Vielen nicht die Wärme wären, vielmehr durch die Wärme leiden würden, sie wäre ja in ihnen wie in einem anderen. Zudem ist eine Mitteilung dieser Wärme an viele schon insofern ausgeschlossen, als diese Wärme überhaupt nicht mehr in einem anderen, sondern selbst das Warme sein würde.

Dieses Zusammenfallen von Subjekt und Form, von Individuum und Wesenheit, worin die Einzigkeit in der Art mit zugestanden liegt, behält Aristoteles tatsächlich Substanzen einer gewissen Ordnung vor. an. III. 4. 429. b. 10: *ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι· οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστιν.*

Wir werden nicht irre gehen, wenn wir sie in den körperlosen Wesen vermuten, von denen er an. III. 7. 431. b. 17. spricht: *ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.* Nur bei ihnen werden das „Kreis-sein" und das „dieser Kreis-sein", das „Himmelsgebäude-sein" und das „dieses Himmelsgebäude-sein", d. h. Subjekt und Wesenheit kein von einander verschiedenes, sondern das nämliche sein, und er gibt deutlich zu verstehen, dass von einer Vielheit in der Art nur eben dort die Rede sein könne, wo Subjekt und Wesenheit, Individuum und Art, wie Teil und Ganzes auseinanderfallen: (de coelo I. q. 278. a.) *οὐθὲν γὰρ ἧττον ἄλλο ἔσται τὸ κύκλῳ εἶναι καὶ τῷδε τῷ κύκλῳ, καὶ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δ' εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. . . . εἰ δὲ* (sc. ὁ οὐρανὸς) *τῶν καθ' ἕκαστον, ἕτερον ἂν εἴη τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι καὶ οὐρανῷ ἁπλῶς ἕτερον ἄρα ὅδε ὁ οὐρανὸς καὶ οὐρανὸς ἁπλῶς καὶ τὸ*

μὲν ὡς εἶδος καὶ μορφή, τὸ δ' ὡς τῇ ὑλῃ μεμιγμένον. ων δ' ἐστὶ μορφή τις καὶ εἶδος, ἤτοι ἔστιν ἢ ἐνδέχεται πλείω γενέσθαι τὰ καθ' ἕκαστα.... ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτως ὁρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ.... τὸ μὲν οὖν ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς καλῶς ιε λέγεται, καὶ ἔστω τοῦτ' ἀληθές.

Darum: ist uns eine Art und eine Vielheit gegeben, dann können die Gegenstände, die viele sind, nicht durch die Art viele sein, weil ja nur eine Art da ist, die Gegenstände aber, wenn sie viele durch die Art wären, durch viele Arten viele sein müssten. Sie müssen also viele sein durch etwas, was Nicht-Art ist, und ausser dieser liegt. Wird das aber entfernt, was Nicht-Art und Grund der Vielheit ist, dann hören die Gegenstände auf, viele zu sein und ist nur mehr vorhanden die Art. Die Art war aber allgemein und das war sie darum, weil sie im Dinge, wie in einem anderen war. Denn: „universale est id, quod pluribus inesse potest.“ Hört nun die Art zwar nicht auf, im Dinge zu sein, wohl aber im Dinge wie in einem anderen zu sein, dann hört sie auf, allgemein zu sein. Nur aber darum ist die Art im Dinge wie in einem anderen, weil sie nicht das Ding ist. Ist die Art das Ding, dann ist sie in ihm, wie in sich selbst. Sie ist aber das Ding, wenn sie allein im Dinge ist. Dann aber ist die Einheit der Art die Einheit des Dinges und die Einheit des Dinges die Einheit der Art. Würde jetzt noch die Art in vielen sein können, dann wäre ein Ding in vielen anderen Dingen, dann würde sich die Art von den vielen unterscheiden, nicht wie ein begrifflicher Teil eines Dinges vom ganzen nämlichen Ding, sondern wie ein Ding vom anderen. Wenn daher nur deswegen „Kreis-sein“ und „dieser Kreis-sein“ verschieden sind, weil das eine keinen Stoff hat, das andere den Stoff hat, dann muss dort, wo das Ding keinen Stoff hat, die Wesenheit auf das Ding fallen. Dann aber kann dieses Ding sich nicht mehr vom anderen unterscheiden durch Etwas, was nicht Wesenheit ist, weil es ja nur Wesenheit ist.

Es kann nicht durch seine Wesenheit mit anderen übereinkommen, weil das Ding nichts mehr hätte, wodurch es sich von allen anderen Dingen unterscheiden würde. Das sagt nichts anderes, als diese Wesenheit ist einzig. Sie hat ein subsistierendes Für-sich-sein und hat aufgehört, eines anderen zu sein. Von ihr gilt (Metaph. *Λ*. 6. 1016. b. 36.): *ὅσα ἀριθμῷ, καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει, οὐ πάντα ἀριθμῷ.* Was aber nur dem *εἶδος* nach eins und nicht der Zahl nach, ist vieles durch die *ὕλη*. Metaph. *Λ*. 5. 1071. a. 27: *καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά.* Siger hat darum Recht: schon Aristoteles war für separierte Formen und deren Einzigkeit aufgetreten. Mit der Nicht-Entelechie des Nus war zugleich auch dessen Einzigkeit aristotelischer Lehrsatz.

Unvergänglichkeit und Ewigkeit des Nus.

1.

Es ist ein durchaus aristotelischer Gedanke, dass die Materie Subjekt oder Träger von Gegensätzen sei, das Vergehen aber oder die Korruption eine Veränderung bedeute, die sich zwischen Gegensätzen bewege. Das Warme wird kalt und das Kalte warm. Jedoch nicht die Wärme wird kalt und die Kälte warm. Denn Gegensätze meiden und fliehen einander. Das Warme ist also nicht die Wärme und das Kalte ist ein von der Kälte Verschiedenes. Das Warme wird kalt, es wird nicht selbst. In gleicher Weise, verliert das Warme die Wärme, so verliert es dadurch nicht sich; mit dem Vergehen der Wärme vergeht also nicht das Warme und mit dem Entstehen der Kälte entsteht nicht das Kalte. Ist aber wiederum ein anderes das, was die Wärme verliert, und ein anderes das, was die Kälte erwirbt, dann wird nicht

das Warme kalt; nur beim Zusammentreffen beider Veränderungen auf das nämliche Subjekt kann ein Übergang von Gegensätzen festgestellt werden.

Darum de gener. animal. I. 6. 323. a.: *... οἷον τὸ θέρμον ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον.* Dann Metaph. *Λ.* 1. 1069. b. 3.: *ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή), ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει. ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.* Endlich de coelo I. 3. p. 270 a.: *ὁμοίως δ' εὔλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον,... ... ὀρθῶς ἔοικεν ἡ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά.*

Gibt es nun keine Korruption ohne Gegensätze, und ist ein Übergang von Gegensätzen nicht möglich ohne Materie oder ohne den Träger der Gegensätze, dann muss auch nach dem Stagiriten von jenem die Korruption ferne gehalten sein, das dem Sein nach in keiner Abhängigkeit von der Materie steht. Das ist nur eine Wesenheit, die weder die Materie zum Bestandteil hat noch eine der Materie angeheftete Existenzweise verlangt. Nun leugnet aber Aristoteles von jeder Psyche, dass die Materie in der Seele sei, vielmehr könne nur die Seele in der Materie sein. an. II. 1. 412. a. 16.: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.* Von der Denkseele bestreitet er aber auch dieses, wie wir wissen. Sie ist auch nicht Entelechie des Körpers.

In voller Übereinstimmung mit dem Philosophen hat daher Siger vom Nus geschrieben (M. A. an. 100, 6.): „Natura igitur liberata a materia et subjecto communi, quod sic transmutatur de opposito in oppositum, non est corruptibilis seu mortalis per suam essentiam, cum ad eius essentiam non pertineat predictum subiectum, nec est corruptibilis seu mortalis per accidens, cum non habeat esse in tali subiecto." Der Nus des Aristoteles ist übrigens „ἀΐδιον" und jedes „ἀΐδιον" ist dem Philosophen ein „ἄφθαρτον", wie wir sehen werden.

Auf dem Unterschied zwischen corruptio per se und corruptio per accidens und dem Ausschluss beider von den reinen Intelligenzen hatte auch Thomas deren Inkorruptibilität aufgebaut. Th. contra gentes l. 2. c. 55. (S. 142.) Ein auf sich selbst gestelltes Prinzip vermochte Thomas nicht dem Vergänglichen beizuzählen. S. Th. 1. p. q. 50. a. 5. Das gleiche Verfahren wird von Siger mit Rücksicht auf den Nus eingehalten. (M. A. an. 100, 15.): „Sed si albedo esset ens per se, liberata a subiecto transmutabili ad oppositum albedinis, ipsa esset incorruptibilis." Die Analogie hindert nicht, für Sigers Argument die Auktorität des Aquinaten geltend zu machen.

2.

α) Ewigkeit des Nus.

In unwiderleglicher Weise hat Siger den Nachweis erbracht, dass Aristoteles bezüglich des Nus einer Seinsdauer ohne Anfang und Ende das Wort geredet habe. Selbst Thomas kann sich der Überzeugung nicht verschliessen, der Stagirite habe sich zur Ewigkeit des Nus bekannt. Th. contra gent. l. 2. c. 83. (S. 187): „qui vero posuerunt, animas humanas esse immortales secundum aliquid unum, quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse . . . Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba, nam de intellectu loquens dicit (III. de an.), ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse."

Thomas denkt hier an an. III. 5. 430. a. 22: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ* (sc. *ὁ νοῦς*) *μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Siger hat hinwieder auf eine andere Stelle hingewiesen. (M. A. an. 101, 1): „Ipse (sc. Aristoteles) enim dicit, animam intellectivam separari ab aliis virtutibus animae corporeis, sicut perpetuum a corruptibili." Der Satz ist bei Aristoteles in an. II. 2. 413 b. 25 gefallen, wir haben uns mit ihm schon früher beschäftigt: *ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.*

Siger erinnert, dass im 12. Buch der Metaphysik gleichfalls der Nus vom Untergange ausgenommen werde. (M. A. an. 101, 3.): „Et XII. Metaphysicae dicit quod intellectus remanet post corruptionem compositi." In der Tat hatte sich dort der Stagirite nach dieser Richtung erklärt (Metaph. *Λ.* 3. 1070. a. 22): *εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον. ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς, πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.*

Man könnte dagegen nun den Einwand erheben, es sei an beiden Stellen nur ein Bleibendes einem Vergehenden gegenübergesetzt. Mit einem Bleibenden dieser Art sei aber ein Anfangnehmen wohl verträglich. Sofort verlegt Siger uns diesen Ausweg. (M. A. an. 101, 4.): „Ipse (sc. Aristoteles) etiam vult, 1° libro de celo, quod omne eternum in futuro, est eternum in preterito et e converso, et omne, quod esse incepit, desinit et e converso." Das hat dem Lehrer von Paris noch nicht genügt. Eingehender begründet er seine Haltung an einem späteren Orte. (Ebd. an. 102, 8.): „ita quod quedam inveniuntur quandoque non entia et quandoque entia tempore finito, et haec sunt corruptibilia entia, cum esse inceperunt, quedam inveniuntur semper non entia, ut quae esse sunt impossibilia ut chimaera, quedam inveniuntur semper entia in preterito et in futuro, sed apud Aristotelem non inveniuntur semper entia in preterito sine futuro, nec in futuro sine preterito, sicut apparet 1° libro de celo et mundo." Bestätigen die aristotelischen Schriften diesen Sach-

verhalt, dann kann die Ewigkeit des Nus nur nach einer Seite und seine Endlichkeit nach der anderen nicht mehr als aristotelisch zugelassen werden, dann ist vielmehr das Urteil des Stagiriten von der Existenzdauer des Nus einzig richtig von Siger umschrieben worden mit an. 102, 7.: „sic est eterna in preterito, si est eterna in futuro.“ Die Möglichkeit einer nur einseitigen, in der Richtung auf Vergangenheit oder Zukunft, nicht aber nach beiden Linien zugleich sich ausdehnenden Unendlichkeit ist nun von Aristoteles ohne Frage verneint worden. de celo I. 10. 279. b.: *τὸ μὲν οὖν γενέσθαι μέν, ἀΐδιον δ' ὅμως εἶναι φάναι τῶν ἀδυνάτων. . . . ἅπαντα γὰρ τὰ γιγνόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται.* Das Immerwährende ist ohne Entstehen und ohne Vergehen. de celo I. 12. 281. b.: *ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· εἰ γὰρ γενητὸν, ἔσται δυνατὸν, χρόνον τινά μὴ εἶναι. φθαρτὸν μὲν γάρ ἐστι τὸ πρότερον ὄν, νῦν δὲ μὴ ὂν ἢ ἐνδεχόμενόν ποτε ὕστερον μὴ εἶναι· γενητὸν δὲ ὃ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι.* Ein Unvergängliches, das geworden ist, und ein Gewordenes, das unvergänglich sein soll, sind ihm chimärische Begriffe. de celo I. 12. 282. a.: *ὥστε εἰ τὸ ἀεὶ ὂν μὴ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι, ἀδύνατον καὶ γενητὸν εἶναι.* Etwas später 282. b: *οὔτε δὴ τὸ ἀεὶ ὂν γενητὸν οὐδὲ φθαρτὸν, οὔτε τὸ ἀεὶ μὴ ὄν. δῆλον δ' ὅτι καὶ, εἰ γενητὸν ἢ φθαρτόν, οὐκ ἀΐδιον· ἅμα γὰρ ἔσται δυνάμενον ἀεὶ εἶναι καὶ δυνάμενον μὴ ἀεὶ εἶναι. τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον, δέδεικται πρότερον. . . . λέγω δὲ τὸ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον τὰ κυρίως λεγόμενα, ἀγένητον μὲν ὃ ἔστι νῦν, καὶ πρότερον οὐκ ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν τὸ μὴ εἶναι, ἄφθαρτον δὲ ὃ νῦν ὄν, ὕστερον μὴ ἀληθὲς ἔσται εἰπεῖν μὴ εἶναι. ἢ εἰ μὲν ταῦτα ἀλλήλοις ἀκολουθεῖ, καὶ τό τε ἀγένητον ἄφθαρτον καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγένητον, ἀνάγκη καὶ τὸ ἀΐδιον ἑκατέρῳ ἀκολουθεῖν, καὶ εἴτε τι ἀγένητον ἀΐδιον, εἴτε τι ἄφθαρτον ἀΐδιον. δῆλον δὲ καὶ ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ αὐτῶν. καὶ γὰρ ἀνάγκη, εἰ φθαρτόν, γενητόν· ἢ γὰρ ἀγένητον ἢ γενητόν· εἰ δὲ ἀγένητον, ἄφθαρτον ὑπόκειται· καὶ εἰ γενητὸν δὴ, φθαρτὸν ἀνάγκη· ἢ γὰρ φθαρτὸν ἢ ἄφθαρτον· ἀλλ' εἰ ἄφθαρτον, ἀγένητον ὑπέκειτο. εἰ δὲ μὴ ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλοις*

τὸ ἄφθαρτον καὶ τὸ ἀγένητον, οὐκ ἀνάγκη οὔτε τὸ ἀγένητον οὔτε τὸ ἄφθαρτον ἀΐδιον εἶναι. ὅτι δ' ἀνάγκη ἀκολουθεῖν, ἐκ τῶνδε φανερόν. τὸ γὰρ γενητὸν καὶ τὸ φθαρτὸν ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλοις.... τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος καὶ τοῦ ἀεὶ μὴ ὄντος ἐστὶ μεταξὺ ᾧ μηθέτερον ἀκολουθεῖ, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν. δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ὡρισμένον χρόνον ἑκάτερον. Diese dreifach abgestufte Seinsfolge umgeht geflissentlich ein gewordenes Wesen ohne Ende und ein vergängliches Sein ohne Anfang. Sie haben vor ihm keine Berechtigung. de celo I. 12. 283. a.: *φανερὸν δὲ καὶ ἄλλως ὅτι ἀδύνατον φθαρτὸν ὂν μὴ φθαρῆναί ποτε· ἀεὶ γὰρ ἔσται ἅμα καὶ φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον ἐντελεχείᾳ, ὥστε καὶ ἅμα ἔσται δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ μὴ ἀεί. φθείρεται ἄρα ποτὲ τὸ φθαρτὸν καὶ εἰ γενητόν, γέγονεν.... ἔστι δὲ καὶ ᾧδε θεωρῆσαι ὅτι ἀδύνατον ἢ γενόμενόν ποτε ἄφθαρτόν τι διατελεῖν, ἢ ἀγένητον ὂν καὶ ἀεὶ πρότερον ὂν φθαρῆναι.* Entstehen und Vergehen sind bedingt durch Gegensätze, die mit demselben Substrat eine Verbindung eingehen und dabei einander verdrängen und ablösen. de celo 283. b.: *καὶ φυσικῶς δὲ καὶ μή καθόλου σκοποῦσιν ἀδύνατον ἢ ἀΐδιον ὂν πρότερον φθαρῆναι ὕστερον, ἢ πρότερον μὴ ὂν ὕστερον ἀΐδιον εἶναι. τὰ γὰρ φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἀλλοιωτὰ πάντα· ἀλλοιοῦται δὲ τοῖς ἐναντίοις, καὶ ἐξ ὧν συνίσταται τὰ φύσει ὄντα, καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν τούτων φθείρεται.* Das gibt Siger (ebd. an. 101, 13) die sichere Gewähr, dass in der Vorstellung des Stagiriten die Existenz des Materienfreien eine Grenze nach rückwärts oder vorwärts nicht vertrage. Denn leitet sich ein Entstehen in der Vergangenheit aus der nämlichen Ursache ab, die ein Vergehen in der Zukunft zur Notwendigkeit macht, dann muss der Ausfall dieser Ursache in demselben Seienden zugleich mit einer Zukunft ohne Ende auch eine Vergangenheit ohne Anfang begründen. Der aristotelische Nus ist also ewig, ohne Anfang.

Zu dieser Gewissheit hätte das von Siger angerufene 8. Buch der Physik nie geführt. (M. A. an. 101, 16): „dicit ph^{us} 8° Physicorum, quod mundum semper non fuisse et incipere esse, nullam habet penitus rationem. Quid enim nunc

magis esse inceperit, quam prius et in toto esse praeterito infinito? Et sicut arguit de motu et mundo, similiter argui potest de anima intellectiva.“ Augenscheinlich war es hier auf phys. VIII. 1. 252. a. 143 (Schluss) abgesehen: *τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἠρεμεῖν, εἶτα κινηθῆναί ποτε, τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ' αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον.* Es ist aber da keine Rede von der Welt und ihrem nach unbegrenzter Zeit des Nichtseins grundlos erfolgten Anfang, sondern von der Bewegung in der Welt und ihrem gegen alle Gesetzmässigkeit verstossenden, wahllosen Eintreten. Darum fügt Siger auch gleich verbessernd hinzu „et sicut arguit de motu et mundo.“ Das „et in toto esse praeterito infinito“ ist von Siger selbstmächtig eingeschoben, wenn gleich es dem Sinne nicht abgelegen ist. Die Frage wird sich ja von jedem „Jetzt“ der endlosen Vergangenheit wiederholen lassen. Mag nun eine Wendung auf die intellektive Seele sich noch so empfehlen, von Aristoteles ist sie nicht gemacht. Seine eigene Auslegung des *ἀΐδιον*, das er selbst dem Nus beigelegt hat, verbürgt uns den Gedanken des Philosophen weit besser.

β) Erschaffung des Nus.

Geradezu unbegreiflich ist es, wie Siger sich nach solchen Belegen noch verleiten lassen konnte, dem Stagiriten die Entstehung des Nus zuzuschieben. (M. A. an. 102, 15). Der Schöpfungsbegriff ist dem Philosophen unbekannt. Das *ἀΐδιον* hat aber nach ihm das *ἀγένητον* in seinem Begriff. Das 8. Buch der Physik und das 5. der Metaphysik beweisen nichts. Siger hat nicht auf den Zusammenhang geachtet, wenn er glaubt (ebd. an. 102, 17): „Nihil enim prohibet quedam necessaria et eterna habere causam suae necessitatis et eternitatis, ut scribitur 8° physicorum et 5° Metaphysicae, capitulo de necessario.“ Die Stelle im 5. Buch der Metaphysik, um die es Siger zu tun ist (Metaph. *Δ*. 5. 1015 b. 9), darf nicht losgerissen von dem Vorausgehenden vorgeführt werden. Metaph. *Δ*. 5. 1015. b. 6: *ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι*

οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς· τούτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. (1015. b. 9.): τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. Es handelt sich also um die ersten Prinzipien, die den Grund ihrer Notwendigkeit in sich selbst tragen, und um die aus ihnen abgeleiteten Sätze, welche ihn ausser sich, eben in jenen obersten, unmittelbar durch sich selbst einleuchtenden Wahrheiten haben. Für die Entstehung des Nus lässt sich daraus nichts gewinnen.

Nicht viel glücklicher ist Sigers Griff ins 8. Buch der Physik gewesen. Den von Siger angegebenen Sinn würde phys. VIII. 1. 252. b. (am Schluss) enthalten: τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν, λέγων ἐπί τινων ὀρθῶς, ὅτι δ' ἐπὶ πάντων, οὐκ ὀρθῶς. „Von dem immer Seienden aber erst noch ein Prinzip zu suchen, verlangt er gar nicht, worin er bei einigen Recht hat; darin aber, dass es bei allen so sei, hat er nicht Recht." Aristoteles fährt ohne weiteres in folgender Weise fort: καὶ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς, ἀεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὅμως ἐστί τι τῆς αἰδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον. τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον ἀϊδίων οὐσῶν. Wieder ist der Gedanke des Stagiriten den letzten Grundsätzen und den übrigen Wahrheiten zugekehrt, die auf jene ihre ewige Gültigkeit zurückführen. Wahrheiten und Dinge sind aber verschiedene Gebiete. Und wären auch in seinen Schluss reale Wesen miteinbezogen, dann stünde noch der Nachweis aus, dass von ihm die anima intellectiva dazu gerechnet worden sei.

Jedes Entstehen ist ferner dem Stagiriten ein Entstehen aus der Möglichkeit der Materie. Metaph. N. 2. 1088. b. 16: γίγνεται δὲ πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος τοῦτο ὃ γίγνεται. Ebd. 1089. a. 25: ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν. Gerade deswegen gibt es für ihn kein Entstehen, das nicht zugleich der Untergang eines anderen wäre, weil eben das Entstehen in seinem Sinne nur ein Entstehen am Substrat

der Gegensätze sein kann. de gener. animal. I. 3. 319. a: *καὶ διότι τοῦ γένεσιν εἶναι συνεχῶς αἰτία ὡς ὕλη τὸ ὑποκείμενον, ὅτι μεταβλητικὸν εἰς τἀναντία καὶ ἔστιν ἡ θατέρου γένεσις ἀεὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἄλλου φθορὰ καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις .... εἰκότως οὖν οὐχ ὑπολείπει· ἡ γὰρ γένεσις φθορὰ τοῦ ὄντος, ἡ δὲ φθορὰ γένεσις τοῦ μὴ ὄντος.* Ist darum das Entstehen schlechtweg notwendig ein Entstehen aus dem tragenden Grunde der Materie und ist dem Philosophen der Nus Nicht-Entelechie des Körpers, dann musste er ihm für ein Nicht-Entstandenes gelten.

Siger's Sentenz, der Nus sei von Aristoteles für ewig und trotzdem für entstanden aufgefasst worden, ist deshalb aus den aufgeführten Gründen unhaltbar.

Sigers subjektive Anteilnahme an den Ideen des Stagiriten.

Die bisherigen Darlegungen haben in Siger den Averroisten nicht gefunden. Vielmehr reifte bei ihm die Überzeugung von der Nicht-Entelechie des Nus in aristotelischem Geiste nur so, dass er sich zugleich mehr als einmal in feindlichen Gegensatz zu Averroes brachte. Die Einzigkeit der separierten Formen aber hat er in engstem und ausschliesslichem Anschluss an den Aquinaten ausgearbeitet.

Eine andere Frage heischt kurze Lösung: hat der Verfasser der anima intellectiva den darin auseinandergelegten Ideen innerlich seine Zustimmung gegeben? Verrät sich nirgends seine eigene Stellungnahme zu den beigebrachten Gedanken?

Ich glaube darauf eine zweifache Antwort geben zu müssen:

1. Siger beteuert mehrmals, dass es ihm lediglich auf die Meinung des Philosophen ankomme, nicht die Ausforschung der Wahrheit sei Zweck seiner Arbeit.

M. A. an. 96, 16.: „querimus enim hic solum intentionem philosophorum et precipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus."

Ebd. an. 106, 15.: „dicendum, sicut a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio philosophi de ea."

Ebd. an. 107, 23.: „querendo intencionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem, quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum."

2. Daneben gewinnt Raum ein merkwürdiger Zwiespalt mit sich selber. Die vorgetragenen Ideen scheinen einen Reiz auf ihn zu üben, es schleicht sich die Hinneigung zu ihnen ein. Aber sie verfestigt sich nicht zu einer wirklichen Überzeugung. Die Schattenseiten und Mängel der aristotelischen Doktrin entgehen ihm nicht. (Siehe die Aussprüche oben!) Gegen die Einzigkeit des Nus bringt er selbst die Gründe bewährter Autoren (ebd. an. 111, 21; 112, 21.) und seine eigenen Zweifel (ebd. an. 112, 22.) Die tatsächliche oder allenfallsige Unvereinbarkeit seiner Ergebnisse mit den kirchlichen Dogmen haben bei ihm die Wirkung vorsichtiger Zurückhaltung. Ihr aristotelischer Charakter wird stellenweise unsicher. Der Zweifel behauptet das Feld.

M. A. an. 99, 18.: „Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, preferre volentes, sicut et in aliis quibuscunque."

Ebd. an, 111, 21: „sed et sunt rationes multum difficiles, quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari et etiam ad hoc sunt auctoritates."

Ebd. an. 112, 25: „Et ideo dico propter difficultatem premissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in predicto problemate sit tenendum et quid senserit philosphus de dicta questione; et in tali dubio fidei adherendum est, quae omnem rationem humanam superat."

Das sind seine Worte. Ich muss es ablehnen, ohne jeden triftigen Grund sie für den Deckmantel geheimer Beistimmung zu halten. Eine solche Verdächtigung hat nachgewiesen zu werden. So lange muss der Mensch als gut präsumiert werden, so lange er nicht eines unedlen Motives überführt ist. Und das ist Mandonnet mit seinem Werke nicht gelungen.

Berichtigung:

Seite 76 Zeile 9 von unten ist zu lesen: *τὸν νοῦν* statt: *τὸ νοοῦν*.